سلسلة الدراسات الشرعيّة

مركز نهوض للدراسات والنشر

روح الشريعة الإسلاميّة

تأليف:

جون بول شارناي

ترجمة:

د. محمّد الحاج سالم

مراجعة:

د. الطيب بوعزة



مركز نهوض للدراسات والنشر

NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

روح
الشريعة الإسلاميّة

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيسي من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي ـ عائلة الزميع في الكويت ـ وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسي أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات الشرعيّة

روح الشريعة الإسلاميّة

تأليف:
جون بول شارناي

ترجمة:
د. محمّد الحاج سالم

مراجعة:
د. الطيب بوعزة



جون بول شارناي

روح الشريعة الإسلاميّة

الطبعة الأولى ٢٠١٩م
طبع في بيروت

ISBN: 978 - 614 - 470 - 014 - 3

«الآراء التي يتضمّنها هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نهوض للدراسات والنشر»

مركز نهوض للدراسات والنشر
البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

مركز نهوض للدراسات والنشر

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

تمهيد

لا نجد بين الكتب العديدة المخصّصة للإسلام، سوى القليل ممّن تناول الشريعة الإسلاميّة بصفتها تلك، على الرغم من أنها الموضوع الذي يثير أقسى الجدالات الاجتماعيّة واللاهوتيّة والسياسيّة، سواء داخل الشعوب الإسلاميّة (ماذا نُطبّق من الشريعة؟) أو خارجها (إدانة الشريعة بوصفها «متعصّبة وعتيقة وظلاميّة»).

إنّ الشريعة لا تعني «القانون» بالمعنى التِّقَنِي للمصطلح؛ بل الطريق الصحيح، أو المقصد القويم، الكفيل إذا ما احتُرمت أحكامه، بقيادة المؤمن نحو الجنّة.

ومع ذلك، فإنّ الشريعة الإسلاميّة بوصفها مؤسّساتٍ اجتماعيّةً (فقه)، تشكّلت عبر القرون في شكل بنيات راقية، علينا تنظيم روحها.

والغرض من الدراسات المعروضة هنا ليس كتابة «دليل» أو «رسالة» حول الشريعة الإسلاميّة؛ بل النفاذ إلى جوهرها من خلال الإحاطة بهندستها، وأنماطها في الاستدلال والاشتغال.

ومن هنا تأكيدنا المبدئي على الفضيلة الأساسيّة، أو اللاهوتيّة إن جاز التعبير، للإسلام: العدالة؛ فالعدالة هي ما يؤسّس مبادئ الشريعة الإسلاميّة وهي مستمدّة من أصلَي الشريعة الإسلاميّة (القرآن والسُّنَّة)، ولكن أيضًا من التفكير الرامي إلى توسيعها (التنوّع المنهجي) وتطبيقها (الالتباس بوصفه تكيّفًا).

إنّه التوسيع الذي ولّد تناقضات كثيرةً هدّدت بانحلال الإسلام، ونقصد الاختلافات التي وإن كانت من الناحية المنهجيّة تكيّف المعايير مع تطوّر المجتمعات، إلّا إنّها تشكّل خطرًا إذا انساقت إلى الابتداع.

ومن هنا، ومن وجهة نظر ظاهريّة، فإنّ التساؤل الأساسي يتعلّق بالالتباسات الناشئة عن هذه التعدديّة في المقاييس، التي لا بدّ أن نتساءل عمّا إذا كانت تفضّل سلاسة الشريعة، أو هي تنحو حاليًّا في بعض المناطق نحو إلغاء تشريعات الإسلام الكلاسيكي: تعدّد أنظمة القضاء ومشاكل الدولة في تقنين الفقه وقوانين المرأة والتعاقد الدولي في نطاق العولمة وحقوق الإنسان.

لكن التوق إلى العدالة، في حماسِه العميق، يؤدّي إلى تقديس النصّ - التقيّد الحرفي بالنصّ - التي تصل أحيانًا، في الخلافات المعاصرة، إلى حدِّ الصراع الدموي.

فضيلة أساسيّة

العدالة

«وَاللهِ؛ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّدًا، أَوْ أُجَرَّ فِي الأَغْلَالِ مُصَفَّدًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ العِبَادِ، وَغَاصِبًا لِشَيْءٍ مِنَ الحُطَامِ».

(الإمام عليّ، الخليفة الرابع)

تقول الحكاية الشرقيّة المشهورة: إنّ الخليفة خرج إلى الحرب على رأس جيشه، وأنّ أرملة أسرعت إليه طالبة القصاصَ لابنها الذي قُتل وهو في خدمة الخليفة. ورغم امتعاض قوّاده، فقد توقّف الخليفة للنظر في إنصاف المرأة. إنّها مثيل عدالة تراجان (*Trajan*) في الغرب من حيث التوليف بين وجهي العدالة الأساسيّين؛ أي: الشعور العميق بالالتزام الداخلي، ووجود مؤسّسة توزّع الخيرات والتشريفات، وتُراقب حُسْن النيّة في العقود، وتُصلح ما أفسده الظلم والجور[١].

العدالة: ربّما تكون أعلى فضيلة في الإسلام وأبرزَ قِيَمِه، وهي تعني: إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه كي يعيش في مجتمعٍ سلمي؛ مجتمع يقود المؤمن

---

(١) - Miskawayh, *Traité d'éthique*, trad. Mohammed Arkoun, Institut Francais de Damas, 1969.

إضافة من المترجم:

انظر المصنف الأصلي، في:

مسكويه (أبو عليّ، أحمد بن محمّد بن يعقوب)، **تهذيب الأخلاق**، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، دار الجمل، بغداد/ بيروت، ٢٠١١م.

إلى نجاته الأبديّة يوم الحساب الأخير. فلأنّ الإسلام هو دين الميزان، دين القسط، فهو بالتالي دين الشريعة التي تنظّم حدوده. ومن الرموز المشرقة لهذه العدالة أن يكون أعظمُ الفلاسفة العرب، ابن رشد (القرن الثاني عشر)، وأعظم المؤرّخين العرب، ابن خلدون (القرن الرابع عشر) قاضييْن عادليْن.

وقد سبق لأكبر «الدستوريّين» العرب، وهو الماوردي، أن اعتبر منذ القرن الحادي عشر، أنّ الأميرَ السيئ لعدم تدينّه، أفضل من الأمير الظالم. كما سعى أبو حامد الغزالي (القرن الحادي عشر)، أكبر عالم أخلاق إسلامي، في موسوعته «**إحياء علوم الدين**» إلى كشف المقاصد العميقة لقواعد الأحكام والتوجيه.

وبهذا، أكّد تقديس النصّ بالمعنى المزدوج للمصطلح: التجسيد الروحي لمضمون الشريعة؛ واستخلاص زخمها الباطني.

إنّ القرآن، في اعتقاد المؤمنين، ليس من أصلٍ بشري، ولا هو وليد عمل بشري. إنّه كلمة الله المنزّلة إلى النبيّ محمّد بأشكال مختلفة، إمّا عبر الملاك جبريل، أو حين يكون في حالة مخصوصة لتلقّي مهمّته النبويّة.

وقد انسكب هذا الفكر الإلٰهي، كلام الله، مباشرة في اللغة العربيّة للقرن السابع الميلادي؛ أي: القرن الأوّل للهجرة، وأدّى على عهد الخليفة الثالث عثمان إلى تجميعه، ولكن أيضًا إلى بروز تناقض أوّل يتعلّق بسؤال: ما هي معايير قبول النصوص أو استبعادها؟ فهذا القانون يجب أن يحكم مجتمعًا ما زال يتطوّر، لكن ينبغي أن يظلّ أيضًا كما في أصله دون تغيير.

هذا في حين يتكوّن الكتاب المقدّس، سواء تعلّق الأمر بالعهدين القديم أو الجديد، من نصوص كتبها بشر، وفكّرت فيه عقول بشريّة، وهي بالتالي وإن كانت نتاج «إلهام»، إلا إنّها «تقول» كلام الله. وهذه حال الوصايا العشر.

وقد يمكننا التلاعب بسهولة بالأساليب التفسيريّة من أجل تنسيب أحد أحكام التوراة بالنّسبة لليهوديّة أو موعظة الجبل بالنسبة للمسيحيّة أو تليينها، فموعظة الجبل وإن كانت كلام المسيح إلّا إنّها قيلت من قِبَل بشر، هو القدّيس متّى، وبالتّالي فهي ليست كلامَ الله ذاته. فما يُسمّى في الغرب

علمانيّة، إنّما ظهر للمرّة الأولى من خلال تمييز الأناجيل بين الزمني والروحي، قبل أن يتعزّز بتفسيرات متباينة من قبل السلطة البابويّة وقوى علمانيّة.

وقد استمدّت الأنظمة الملكيّة الحججَ من الكتاب المقدّس للتفصّي من السلطة السياسيّة والقانونيّة لرئيس الكنيسة الكاثوليكيّة. أمّا في الإسلام؛ فالأمر مختلفٌ، ومن الضروري أن نميّز في مجموع نصوصه القانونيّة بين ما هو فكر إلٰهي وما هو نتاجُ إنشاءات فكريّة بشريّة حادثة استجابة لاحتياجات اجتماعيّة اقتصاديّة وثقافيّة وسياسيّة، مرتبطة بتلك الحقبة.

وعلى غرار الأنظمة الفلسفيّة الكبرى، قام الإسلامُ بالربط بين كلام الله؛ أي: انعكاس الفكر في ما وراء ماديّة الشرط الإنساني، والناسوت؛ أي: العيش المحسوس ضمن ذلك الشرط.

وباستناده إلى وحي مطلق، فقد وُصف الإسلام في بعض الأحيان بالثيوقراطيّة. وهذا حكم مغلوط لأنّه إذا كان الله، أعلم العالمين، يعرف المستقبل، إلا إنّه لا يتدخّل في حريّة اختيار الإنسان عند الاقتضاء، إنّه لا «يقود» التاريخ بصفة مباشرة[٢]. كما أنّ الإسلام لا يمكن أن يكون ثيوقراطيًّا بالمعنى المؤسّسي؛ لأنّ السلطة لا تمارس فيه من قبل طبقة من رجال الدين.

فرجال الدين، حتى الشيعة منهم، لا يدّعون سوى الحقّ والواجب في مراقبة موافقة أفعال الحكّام للقرآن. ولذلك، فإنّه لا اعتراف بسيادة أرضيّة لكهنوت منبثق مباشرة عن الله، أو لصاحب سلطة سياسيّة واجتماعيّة؛ بل لكلام الوحي نفسه. فالإسلام هو سلطة الوحي، وما من حاكم حقيقي يحكم البشر، سوى الوحي الأخير والنهائي الحادث: القرآن، وهو ما يجب على الجميع تطبيقه مباشرة كلّ حسب علمه وتقواه. وهكذا يظهر واجب كونيّ، هو واجب المعرفة والعدل.

---

(٢) باستثناء، حسب بعض المتأوّلين، فيما يتعلّق بالفترة التي حدث فيها الوحي؛ أي: اللحظات التي كان محمّد يتصرّف فيها كرسول لله، كنبيّ ملهم. وبهذا المعنى، فإنّ الثيوقراطيّة تنتهي عند وفاة محمّد. انظر:

Sfar (Mondheir) ***Le Coran est-il authentique***?, Paris, 2000.

ومن خلال عيد عاشوراء، يضرب الشيعيّ المضحّي صدره حدّ الإدماء انتصارًا للظلم الأكبر: مقتل (قطع رأس) الإمام الحسين «أمير الشهداء»، وحفيد النبيّ من ابنته فاطمة وابن عمّه وصهره عليّ، في معركة كربلاء (٦٨٠م)، التي انتصر فيها «الغاصب» الأموي يزيد. ولكن العدل وسطٌ بين طرفين، حدّ أقصى وحدّ أدنى، الأوّل أخلاقي، والثاني اجتماعي.

حدٌّ أقصى أخلاقي: يمكن للعدالة أن تتلطّف وأن تتجسّد في الرحمة؛ فالله هو (الرحمٰن). وبعيدًا عن العدالة التوزيعيّة، فإنّ العفو مطلوب، وهذا ما يدعو إليه الله والشعور بالإنسانيّة ويؤكّده القرآن بقوّة في البسملة، تلك الصيغة التي تفتتح كلّ سورة من سور القرآن (باستثناء التاسعة): بسم الله الرحمٰن الرحيم. لكنّه أيضًا، يسلّط الضوء على سرديّة السقوطات الثلاثة المؤدّية إلى عقوبات صارمة: سقوط إبليس (الشيطان)، الملاك المخلوق من نار، حين رفض السجود لآدم المخلوق من طين، وهو من تسبّب في سقوط آدم، الذي وُهبت له الحرّية، حين اختار «أكل» ثمرة شجرة المعرفة، بدلًا من إطاعة الأمر الإلٰهي. هذه الحرّية هي ما استتبع لأبناء آدم مسؤوليّتهم، ومن ثمّة بالنسبة لـ«الضالّين» من بينهم، أو الظالمين، السقوط الثالث والنهائي: أن يُلقى بهم في جهنّم (القرآن، الأعراف، ١١ إلى ٢٨؛ الحجر، ٣١ إلى ٤٤؛ الإسراء، ١٦ إلى ٦٥؛ الكهف، ٥٠؛ طه، ١١٦ إلى ١٢٣؛ الصافات، ٧١ إلى ٨٥). وهذا ما يطرح معضلة الإيمان والعمل.

وللعدالة وجهها الاجتماعي: ما هي طرق التقييم، وما هي الإجراءات التي يجب اتّخاذها لكي تتمكّن العدالة (التنظيم القضائي) من إقامة العدل؛ أي: البتّ في مصالح متعارضة، وإقامة التوازن بين المتقاضين.

وبما هي قيمة متسامية، فإنّ العدالة أيضًا مؤسّسة إنسانيّة؛ بل إنسانيّة جدًّا، تجمع بين حكم القاضي، وهو قاضي القانون العامّ في الإسلام، وسلوك الأفراد والجماعات الاجتماعيّة.

ولا يتشكّل القرآن الكريم في سَنَنٍ قانوني، ولا يسنّ أحكامًا أكثر ممّا نجد في سفر اللاويّين، ولكنّه يستأنف التقليدَ العبراني للشريعة الموسويّة الناطقة بقواعد قانونيّة، والمؤسِّسة لطقوس تقديسيّة وهياكل اجتماعيّة وأخلاق.

وإذا كان أهل السُّنَّة غالبًا ما يعتقدون التقيّد بالنصّ، فإنّ الشيعة يضفون على الإمام المنحدر من النبيّ من خلال الحسين، حكمة تسمح له باختراق المعنى الخفيّ للقرآن، فهو «القرآن الناطق». ولكن الشيعة اكتفوا، منذ غيبة إمامهم الأخير (٨٧٤م) وبقاء خلفائه «مخفيّين»، بولاية الفقيه؛ أي: الفقيه الأكثر استنارة في عصره، في انتظار عودة الإمام «الغائب».

وبما أن إلٰه الإسلام هو في ذات الوقت إلٰه مشرّع وإلٰه موجِّه، فإنّ مصطلح «القانون الإسلامي» غير مناسب. ذلك أنّ هذا المصطلح هو تعبير غربي يحيل إلى مقولات قانونيّة للحقوق الناشئة بشكل خاصّ عن القانون الروماني ثمّ عن قانون عصر الأنوار، ثمّ الثورتين الأمريكيّة والفرنسيّة والتشريعات الاشتراكيّة؛ أي: النظامين القانونيّين الرئيسَيْن في الغرب. فنجد من جهة أولى، «حضارة» القانون اللاتيني (Lex)، الروماني الجرماني، وهو مجموعة من المبادئ والقواعد الهرميّة التي بدأت عامّة قبل أن تصبح أكثر فأكثر دقّة: القانون القضائي. ونجد من جهة أخرى، «حضارة» النوازل والأقضية؛ أي: القانون العامّ الأنكلوسكسوني (*Common law*): القانون القضائي.

ويمكننا النظر إلى الشريعة الإسلاميّة بوصفها تستحضر هذين القانونين معًا. فهي تستحضر قانون الوثيقة المكتوبة (*ratio scripta*)؛ أي: القانون العمودي بسبب مصدره (الوحي، القدوة المحمديّة)؛ والقانون السابق عليه، أو بشكل أكثر تحديدًا وفق التعبير العقائدي، الرأي المتباين، من خلال الفتوى (الرأي والمشورة) التي تسمح بتوسيع المقاييس أفقيًّا، وبالتكيّف مع النوازل الطارئة.

ولكن السلوكيّات الفعليّة تحت ضغط العواطف والمصالح، بعيدًا عن تقديس النصّ، تولّد البحث عن حيل فقهيّة للاحتيال على القانون (الحِيَل) والتهرّب من الأخذ بالمقاييس المقبولة عمومًا. وبهذا المعنى، فإنّ فقه الحيل مضادّ لتقديس النصّ، لكنّه يعترف مع ذلك بقوّة النصّ لأنّه يسعى إلى احترامه شكلًا. فهل يتعلّق الأمر بجهد من خارج الشرع لتخفيف الخضوع الطقوسي والقانوني المعرقل لسير الحياة، أم هو خطيئة تجاه روح النصّ؟ وعلى العكس من ذلك، فإنّ النقاء النصّي يهدف إلى محاربة البدعة؛ أي: كلّ تجديد ينتهك الأحكام الشرعيّة.

لكن المجتمعات المسلمة تتعرّض الآن إلى مأساة وجوديّة وفلسفيّة عميقة؛ إذ أضحت هذه القواعد القانونيّة النابعة من المصادر المقدّسة للإسلام (القرآن المتعالي لأنّه وحي، والسُّنَّة النبويّة) والتي تمّ تفسيرها ونقلها على مرّ القرون من قبل أجيال من العلماء الفقهاء، هدفًا لهجمات عنيفة.

فنتيجة للتطوّر العالمي، تمّ تجاهل فروع كاملة من الشريعة الإسلاميّة لصالح المعايير والقيم النابعة من الحضارة المسيحيّة الصناعيّة التي تدّعي العالميّة: مواثيق حقوق الإنسان، وقانون الحرب والسلام، وقانون المعاهدات والمنظّمات الدوليّة، وقانون التبادل الاقتصادي العالمي، والقانون الدستوري والإداري (على الأقل شكليًّا)، وقانون التأمين، وقانون العمل، والتخطيط الحضري... وأحيانًا العقوبات البدنيّة، وبالتّالي الأخلاقيّات الاجتماعيّة.

فالنماذج الغربيّة كثيفة الحضور، وتريد أن تفرض نفسها على جميع تفاصيل الحياة الاجتماعيّة وتحطيم آخر قلاع المقاومة؛ أي: الأخلاقيّات الإسلاميّة: الأحوال الشخصيّة والأسرة والميراث (قضيّة المرأة). ولعلّ الاضطراب الأخلاقي في المجتمعات المسلمة، يظهر أكثر ما يظهر في ما يتجاوز الجدل الكلاسيكي، في التفسيرات الفقهيّة للقواعد القرآنيّة المتّفق على أنّها لا تقبل أيّ تعديل، وفي ما يتجاوز المخاوف الدينيّة حول ما يُمكن تطبيقه شرعًا أو عدم تطبيقه من القرآن في العالم المعاصر (قرآن «على المقاس»، «متساوق مع الحداثة»). وهذا في سياق تطوّر تأويل للنصّ لم يعد يأخذ بعين الاعتبار العقيدة الأساسيّة للإسلام؛ أي: استمرار النصّ الحرفي.

أفلا يغدو القرآن، بإعادة موضعته تاريخيًّا واعتباره من وجهة نظر محض علميّة مجرّد عمل إنساني، مجرّد نصّ للدعاية التبريريّة، أو كتاب صلوات مترجم من الآراميّة إلى العربيّة انطلاقًا من نصّ للطائفة اليهوديّة المسيحيّة المعروفة بالنّصارى؟ ألا يغدو هذا النصّ أيضًا ـ أو بالدرجة الأولى ـ التعبير السياسي عن رغبة في استعادة القُدْس ـ وهذا ما سيقوم به الخليفة الثاني عمر، لا ضدّ البيزنطيّين فحسب؛ بل ضدّ اليهود الأرثوذكس أيضًا؟

في الواقع، فإنّ ما يسمّى «المفكّرون الجدد في الإسلام» الذين يدعون إلى استخدام العلوم الإنسانيّة (علم الاجتماع، اللسانيّات...) في قراءة القرآن، إنّما يعملون ضدّ المراكز الـمُمَأسسة للتقليد الإسلامي.

وقد ضرب الأزهر ممثّلهم الأوّل عليّ عبد الرازق (ت١٩٤٧م). وبصفتهم غربيين جدًا لا مجرّد متغرّبين فحسب، وكثيفي الحضور الإعلامي لأنّهم يدعون إلى إسلام السلام والتسامح ومناصرون للديمقراطيّة وحقوق الإنسان، فإنّهم لا يشكّكون على الأقلّ ظاهريًا في الأصل الإلٰهي للوحي، ولا في التاريخيّة التربويّة للسُّنَّة؛ أي: المثال المحمّدي. وحتى إن كانوا يؤكّدون ضرورة تحديث الأحكام القرآنيّة باسم الحداثة، فإنّهم لا يصلون إلى درجة التأويل الحاسم الراديكالي الذي يهاجم منذ ستروس (*Strauss*) ورينان (*Renan*) أصول المسيحيّة. إنهم لا يزالون ضمن مدار «العقل» الديني[٣] وقيمه الأساسيّة التي يقومون بتبريرها دون التساؤل حقًّا عن النتائج الأخلاقيّة لإلغاء تشريعات الإسلام، ولا نتائج نزع الأسطرة عن أصوله على طريقة بولتمان (*Bultmann*).

إلا إنّ العدالة تحيل كذلك على غائيّة المصائر الفرديّة (الخلاص السماوي) بقدر إحالتها على فلسفة التاريخ. إنّها نقطة توازن بين الناس وبين الحضارات. فإنهاء الاستعمار لم يكن مجرّد رفض للهيمنة الأجنبيّة؛ بل تأكيدًا عادلًا على وجوب الانبعاث في المستقبل وتطهير الأرض الإسلاميّة. وفي الوقت الراهن، فإنّ العودة إلى الشريعة هي أيضًا تعويض عادل ضدّ إخفاقات العروبة، وتسويات الحكومات مع الأنظمة الكافرة، وغضب عادل ضدّ فسادها.

ولتنظيم هذه السلوكيّات وفقًا للعدالة، يقدّم الإسلام الشريعة التي تعني

---

(٣) حول الأنظمة التي تهدف إلى عدم تطبيق آيات الأحكام، وخاصّة في الأحوال الشخصيّة والقانون الجنائي، انظر كتابنا:

Charnay (Jean Paul) ***La chari 'a et l'Occident***, L'Herne, Paris, 2001.

أضف إلى ذلك النظام الأخروي عند منذر صفر. انظر:

Sfar (Mondher), **Le Coran est-il authentique?**, 2000.

فبوصفه وحيًا إلى بشر، فإنّ القرآن مجرّد نصّ مادّي، وهو متشظّ قياسًا بالنموذج الأصلي للقرآن الموجود في الجنّة في ﴿لَوۡحٍ مَّحۡفُوظٍۭ﴾. لذا فإنّ القرآن المعروف يمكن تفسيره. انظر أيضًا:

Sedik (Youssef) ***Nous n'avons jamais lu le Coran***, éd. de l'Aube, 2004; Benzise (Rachid) ***Les Nouveaux penseurs de l'islam***, Albin Michel 2004.

وحول نزع الطابع الإلٰهي عن النصّ القرآني، انظر: أعمال آن زكريّا (Anne Zakaria)، أنطوان موصلي (Antoine Moussali)، ألفريد لويس دي بريمار (Alfred-Louis de Prémare)، باتريشيا كرونه (Patricia Crone)، إدوارد ماري غالاز (ıdouard-Marie Gallez).

«**الانفتاح على الاتّجاه الصحيح**»، والطريق المتين لتنفيذ الأمر الذي أصدره الله لمخلوقه الإنسان، من أجل ولوج الجنّة. وهي تلعب دور الوساطة بين المبادئ العامّة للدّين وللقانون (أصول الدين وأصول الفقه)، ومختلف المجالات المتخصّصة في القانون؛ أي: الفروع، التي تغطّي الشعائر الطقسيّة التي تُضفي طابع القداسة على الحياة الروحيّة للمؤمن (العبادات، العلاقات بين الله والإنسان: أركان الإسلام الخمسة)، وعلى العلاقات بين البشر (المعاملات)؛ أي: مختلف فروع القانون بالمعنى الغربي للمصطلح، من تنظيم الأسرة والميراث، وقانون الالتزامات والعقود، والقانون الجنائي، والقانون الدستوري، والقانون الدولي...

وفي جميع أنحاء الأراضي الإسلاميّة، ومن خلال التقاليد المحليّة والمدارس الفقهيّة القانونيّة، ازدهر أدب هائل، كان من شأنه مضاعفة المقاييس المتناقضة التي تهدّد بانحلال الإسلام. وهذه المجموعة الرائعة من المقاييس والتقييمات، هي ما يُعرف بالفقه، وهو ما يصفه الفقهاء الغربيّون عادة بأنّه «الشريعة الإسلاميّة»[٤] بالمعنى السوسيولوجي والتقني والمؤسّسي للمصطلح.

---

(٤) انظر هذه الأعمال بالفرنسيّة:

Millot (Louis), ***Introduction à l'étude du droit musulman*** Sirey, 1953, 2e éd. par François-Paul Blanc, Dalloz, 2001; Bellefond (Yvon Linant dé), **Traité de droit musulman comparé**, 4 vol., Mouton, Paris La Haye, 1973, Bleuchot (Hervé), ***Droit musulman*** 2 vol, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2002.

الفصل الأوّل

مبادئ الشريعة الإسلاميّة

خطاطة أنطولوجيّة

«النبيّ لا يمكن أن يكون خطّاءً» «العمامة (عمامة الفقيه) هي كفن الإيمان»

(خواطر صوفيّة)

كيف يمكننا في مسار التطوّر التاريخي ترتيب هذين التطريزين أحدهما مع الآخر، أو أحدهما دون الآخر؟ كيف نربط بين الروحي والشكلي، دون الوقوع في السخرية الفكاهيّة أو الانتقاميّة التي تدين القضاة والمتقاضين، وفي التشهير المتبادل بين التقليديّين والحداثيّين؟

ذلك أنّ تطريزًا قانونيًّا آخر ينشأ على قاعدة «**من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد ولم يصب فله أجر واحد**». وهذا يعني: أنّ الترجمة الحقيقيّة لمصطلح المجتهد؛ أي: من يتصدّى دون غرور للاجتهاد بمعنى الجهد المقياسي من أجل أفضل فهم لأحكام النصّ أو الأحكام المستقاة منه، قد تكون: «**الباحث عن الإيمان**». ذلك أنّ مفهوم الحقيقة النبويّة يرتبط في الإسلام بمفهوم القانون المنزّل؛ فالإيمان بالحقيقة لا يتمثّل في التساؤل الدائم؛ بل في العبادة المتجدّدة باستمرار.

هل للقرآن قيمة إلزاميّة، أم توضيحيّة، أم قيمة مجازيّة؟

- وهل هي قيمة متفرّدة لعصر النبيّ ليس لها أن تُطبّق بعده، أم عابرة للتاريخ؛ أي: فوق تاريخيّة؟

- أم هي قيمة عفا عليها الزمن بمرور الوقت، ولكنّها ما تزال محافظةً على إمكانيّة إحيائها؟

إذا لم يكن الإسلام ثيوقراطيّة (أو إذا توقّف عن أن يكون كذلك منذ وفاة النبيّ الملهم من الله)، فإنّ سلطة الوحي الإسلامي (*logocratie*) تؤسّس لسلطة نصّ إلٰهي (*nomocratie*) أخلاقيّة واجتماعيّة لأغراض سلطة مقاصديّة (*téléocratie*) روحيّة تقود إلى الجنّة.

ومن هنا تأتي الحاجة إلى استئناف التساؤلات الأساسيّة. هل إلٰه الإسلام يريد المعايير،

- لذاته،

- لكلّ إنسان،

- لجماعته، أو للإنسانيّة كحدّ أقصى؟

وبخصوص المقاييس، أو الشريعة:

- كيف نطبّقها؛ أي: أصول الشريعة وتقنيتها.

- لماذا نطبّقها؛ أي: ما الذي يجعلها: نظامًا إلٰهيًّا، و/أو ما هي الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة لتطبيقها؛ أي: «السياق».

- عمّن تنشأ، ومن يضفي الطابع الرسمي عليها؟ وكيف يصبح المطلق الإلٰهي، وإدراكه المنحرف، قانونًا إنسانيًّا وضعيًّا؟

وبهذا يكون لدينا أربع قضايا:

- من الناحية العقديّة، الشريعة الإسلاميّة مقدّسة في جوهرها.

- من الناحية المنهجيّة، الشريعة الإسلاميّة عقديّة في صياغتها.

- من الناحية السوسيولوجيّة، الشريعة الإسلاميّة تمييزيّة في تقييماتها.

- من الناحية العمليّة، الشريعة الإسلاميّة قابلة للتأويل في تطبيقاتها.

١ ـ الشريعة الإسلاميّة مقدّسة في جوهرها:

فهي تقوم على فرادة القرآن وعصمة النبيّ:

إنّ الشريعة الإسلاميّة مقدّسة في جوهرها من خلال قداسة مصدريها الأصليّين: القرآن والسُّنَّة، كما قداسة لغة نصوصهما.

ولا يشكّل الوحي النبوي أفكارَ بشَرٍ ملهمين من الله كما في الكتاب المقدّس؛ بل كلام الله المباشر الذي أُنزل إلى البشر في اللغة التي كان ينطق بها محمّد. وتوجد علامة إلٰهيّة مشتركة ومعترف بها بين الشريعة، بوصفها «الطريق الصحيح» (القانون)؛ واللغة بوصفها «لسان» الوحي، أو اللغة في أقصى تجلّياتها، وهي اللغة العربيّة الفصحى.

وبالفعل، فإنّ التنزيل (الوحي) باستخدامه اللغة العربيّة وسيطًا بين الله والإنسان، إنّما قدّس هذه اللغة؛ كما أنّ أصل القواعد الأساسيّة للشريعة (القرآن والسُّنَّة، وإجماع الأمّة) أكسبها أيضًا طابعًا ماورائيًّا. ولذلك، تولّدت هذه الظاهرة الخاصّة بالإسلام القاضية بأن تكون الشريعة الإسلاميّة مقدّسة من وجهة نظر مزدوجة: من خلال أصلها، ومن خلال مدلولها؛ فالسلسلة اللفظيّة (الدوالّ) لا تقتصر على «حمل» التعديل الفكري لمقتضيات السلوك (المدلولات) أو السماح بهذا التعديل؛ بل هي أيضًا مثار عاطفة دينيّة.

ولذلك، يُحظر، من حيث المبدأ، استخدام لغة أخرى (استباقًا، بافتراض أنّه من الممكن استخدام نظام آخر للتّواصل) لصياغة القواعد المنطبقة على المسلمين وما يترتّب عنها من عواقب خاصّة: الأحكام الفرديّة. وهكذا، يتضافر الدين، والظواهر الخاصّة بالفقه، والبنى الذهنيّة كما أقامها علمَا النحو والدلالة العربيّين، من أجل تثبيت المؤمن داخل نظام من المقاييس غير قابل للاختزال إلى نظم قانونيّة أخرى؛ وهي المقاييس التي تسمح، من خلال الأصداء العاطفيّة والإنشاءات العقلانيّة الواعية، بدوام القيم والسلوكيّات الخاصّة بالإسلام.

فالقرآن المنزّل يربط جوهر الله (الذات) بالنفس البشريّة (الروح)؛ إذ يمكن للروح إدراكه.

ويُوفّر النصّ القرآني للذهن الإنساني إشارات دالّة يمكنه من خلالها استنتاج الأوامر الواجب اتّباعها، والمقاييس الواجب وضعها. ومنذ وفاة محمّد، أضحى الفهم المباشر الذي كان يختصّ به النبيّ من خلال الوحي، غير ممكن. لكن الضرورة تقتضي تفسير القرآن، ممّا قد يزيد من شبهات العقول القلقة أو مريدي الفتنة، والحال أنّه ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]. إلا إنّ الكلام الإلٰهي (لا يُمكننا القول تواضعًا الفكر الإلٰهي) هو أكمل وأكثر كثافة من العقل البشري.

كما أنّ الشريعة الإسلاميّة مقدّسة أيضًا من خلال مصدرها الأساسي الثاني؛ أي: السُنَّة: وهي مجموع الأحاديث المتعلّقة بأقوال النبيّ وأفعاله أو الامتناع عن الفعل، والتي تحظى بقدر متفاوت من التبجيل بحسب صدورها عن وحي إلٰهي، أو عن حكمة (*prudential*) إنسانيّة. ذلك أنّ الإسلام هو دين اقتداء.

فالشريعة الإسلاميّة ليست براغماتيّة فحسب؛ إذ إنّ تطبيق الشريعة أبعد وأكبر من مجرّد السعي لتحقيق فعاليّة الفعل وسلامته؛ بل هي في حدّ ذاتها تقوى. ونتيجة لذلك، فإنّ مشكلة العقوبة المنظّمة اجتماعيًّا (قانونيًّا أو بفعل ضغط البيئة) تظلّ مشكلة فرعيّة من الناحية النظريّة؛ إذ إنّ العديد من أحكام الشريعة، بما في ذلك أحكام العبادات، لا تنطوي بالفعل على عقوبات، على الأقلّ في الدنيا. وبما أنّ القاعدة العامّة والمقياس الدقيق، بفعل ديناميّة النظام نفسه، يُشكّلان مطلقيْن يجب على المؤمن، ولو كان مجرّد مستخدم بسيط، أن يتّبعها، فإنّه سيسعى باستمرار من باب التبرّك إلى الأخذ بأفضل الترجيحات الممكنة من خلال تأويلات متعاقبة، حتى وإن كانت تلك التأويلات مخالفة لبعض عناصر النظام القانوني القائم.

كما نجد في الإسلام، أكثر من غيره من أنظمة الضبط، أنّ القانوني لا يكشف عن نفسه فحسب من خلال كثافة حضوره في جميع النماذج الاجتماعيّة (الأعراف، والأبنية السياسيّة، والعلاقات الاقتصاديّة، والأنظمة الثقافيّة، وقيم الحضارة...)، ولكن أيضًا من خلال التصوّر النفسي الفردي الذي يدرك مقصده. إنّه ليس مجرّد وسيط بين المجتمع والمؤسّسة البشرية؛ بل هو يهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق اندراج مجموع السلوكيّات الشخصيّة أو الجماعيّة في مجمل الخلق؛ ذلك أنّ الاعتراف بمبدأ الشرعيّة يحتوي أوّلًا على موقف عاطفي وتأكيد ديني، قبل أن يشكّل عنصرًا من عناصر الفنّ الاجتماعي؛ فالشريعة الإسلاميّة تُحقّق اندراج الإنسان في المجتمع على مستوى القيم المؤكّدة (حتى وإن كانت مطموسة اجتماعيًّا في هذا الوسط أو ذاك) بقدر ما تُحقّقها على مستوى فعاليّة المقياس القانوني.

وهكذا انعقدت جدليّة بين تضخيم المقياس القانوني وضياع المقدّس، وهي جدليّة تؤثّر على علاقات القانون بمنطقه، وبمقصده. فهي تُوازن بين

أكثر الحلول الفقهية «تطوّرًا» التي تقدّمها المدرسة القانونيّة المستخدمة في البلد الذي يعتمدها والتي تتقبّلها حالته الاجتماعيّة. وتظهر هذه الحلول كخيارات طارئة يمكن الطعن فيها، إذ هي لا تستفيد من الهالة النفسيّة التبجيليّة الممنوحة للقانون (إلى حدّ قريب) في الغرب، حيث تُعتبر في نفس الوقت وثيقةً مكتوبة (*ratio scripta*) مثل **الخلاصة** (*Digeste*) أو قانون نابليون، وتعبيرًا عن الإرادة العامّة. كما أنّها لم تعد تستفيد من التبجيل المقدّس الذي تُثيره الأحكام القرآنيّة، والأحاديث الصحيحة، وحتّى كتابات كبار المجتهدين من مبدعي المذاهب.

ومن هنا إمكانيّة تحوّل التاريخ إلى فساد متعاظم (كلّما ابتعدنا عن العصر النبوي)، ولكن أيضًا إلى تأكيد للذّات (من خلال التوسّع الإسلامي). ذلك أنّ مرور الزمن يساهم ـ في آنٍ ـ في صقل تقنية المقياس، وإعلانها وتنفيذها، وفي إضعاف حمولتها العاطفيّة وما تستدعيه من احترام بسبب أصلها.

ومن هنا الخطر: فالفقه لا يمكنه تصوّر سوى عدد محدود جدًّا من جملة الأفعال أو الوقائع التي حدثت بالفعل أو التي يُحتمل حدوثها؛ وقد رُئي أنّ الحاجة تدعو إلى تضييق المسالك الرخوة في الشريعة كي يُمكن الإحاطة بأكبر جزءٍ ممكن من النشاط البشري وتوجيهه. وقد سدّت العقيدة هذه الحاجة بفضل ظاهرتين متشابكتين: توسيع عدد المقاييس، وتقنين الوقائع.

٢ ـ الشريعة الإسلاميّة عقديّة في صياغتها:

وهي تقوم على تواجه الفتاوى:

بتثبيتها بالقرآن والسُّنَّة، فإنّ توسّع الشريعة لا يعود إلى الفقه بقدر ما يعود إلى صياغة عقائديّة قام بها الفقهاء الذين يبحثون عن حلول للمسائل التي لم تحلّها النصوص المنزّلة أو الملهمة. ومن هنا جاءت العديد من التفسيرات والحلول المتباينة: الاختلافات، التي لم تمنع الفقهاء من الحفاظ على حركة مزدوجة: حماية القرآن، والتكيّف مع التاريخ.

ـ **حماية القرآن**: لقد سَخِرَت عقول كثيرة من التناقضات التي تضمّنها

القرآن. ولهذا تمثّلت حركة الحماية في تطوير أدوات تقلّل من تلك التناقضات بالتمييز بين الأحكام الأمّ والأحكام المشتقّة أو المفردة، وبين الآيات الناسخة والآيات المنسوخة، وترجيح المعاني الممكنة للآيات الغامضة، مع الأخذ في الاعتبار السياق التاريخي الذي تنزّلت فيه. وباختصار، من خلال محاولة الحدّ من الشكوك التي يمكن أن تستمرّ، بدلًا من تغذيتها كما يفعل أولئك الذين ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفُۢ﴾ [البقرة: ٨٨].

وبهذا، تمّ التخلّص من الأعمال التي تناولت الاختلافات القرآنيّة (لم يصلنا سوى كتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني، ت٨٨٨م) والتقليل من أهميّة الاختلافات بين القراءات السبع للمصحف العثماني الرسمي (انظر: رسالة ابن ماجه، ت٨٨٦م). وقد كانت هذه ردّة فعل سياسيّة ملحّة، خاصّة وأنّ القرآن يشير إلى أنّ الله يمكن أن يغيّر أحكامه ليأتي بخير منها (البقرة، ١٠٦). ولكن الكفّار قد يستغلّون ذلك للقدح فيه (النساء، ٨٢ ـ ٨٣).

ومن هنا جاءت الحركة الثانية:

ـ **التكيّف مع التاريخ**. وقد أثارت هذه الحركة واحدة من أخطر الجدالات المتعلّقة بقدسيّة الشريعة الإسلاميّة. ألم يُغلق باب «التشريع» إلى الأبد؟ فإذا كان القرآن نصًّا متجاوزًا للتاريخ ولا زمنيًّا، فإنّ ذلك لا ينفي تطبيقه على الوقائع الطارئة. وبهذا، أثار المصدران الأساسيّان الآخران للشريعة الإسلاميّة؛ أي: الإجماع والاجتهاد، التخوّف من توسّع غير منضبط للمقاييس.

وقد حدث خلال القرون الثلاثة التي تلت الهجرة، ازدهار فقهي ـ قانوني مذهل، وكان من الضروري كبح جماحه تجنّبًا لتفكّك الإسلام بسبب تعدّد البلدان والمدارس والطوائف، فكان إغلاق باب الاجتهاد. ولكن من أجل تجنّب الركود في التقليد، والقطع مع الاستنساخ الذي أعاق وضع المقاييس، فقد تمّ التمييز ابتداءً من القرن الرابع للهجرة، بين الاجتهاد الإبداعي لكبار صائغي المدارس الفقهيّة الرئيسة الموجودة حاليًّا (ما تزال أربعة منها تعيش اليوم، إلى جانب المذهب الشيعي)، وبين الاجتهاد التنظيمي الذي يربط الكلام الإلهي بوصفه «نعمة» للبشريّة بمصير المجتمعات، وهو مصير لئن كان سابقًا في علم الله، إلا إنّه يُعترف فيه بحريّة البشر في تقريره.

وفي اللاهوت الكلاسيكي، ومن أجل عدم توسيع تعدّد المقاييس انطلاقًا من القداسة القرآنيّة، لم يتمّ القبول مطلقًا بإمكانيّة معارضة الاجتهاد الإبداعي لقاعدة قرآنيّة أو إلغائها - إلا إذا تمّ في بعض الأحيان الاستناد إلى السُّنَّة النبويّة (عقوبة الزنا مثلًا).

وبالمقابل، تكاثر الاجتهاد التنظيمي، وذلك من خلال سنّ مقاييس جديدة أكثر منه تعدّد التفسيرات وازدهار طروحات المدارس الفقهيّة والحالات الخاصّة، وتفاوت شروط تطبيق الأحكام الإلٰهيّة. ومنذ عام ١٩٧٩م، ضاعفت النهضة الإسلاميّة من إصدار الفتاوى لتوجيه المسلمين في مواجهة العالم المعاصر، والاقتصاد، والتكنولوجيا والحرب - من الحبيب بورقيبة إلى أسامة بن لادن.

ولكن التكاثر نتج أيضًا عن الفقه القضائي للقضاة، وبعض الولايات القضائيّة الموازية المختصّة في مادّة معيّنة (القضاء الإداري، التجاري، الجنائي)، والقوانين وفرمانات السلاطين. ولكن الله وحده معترف به كمشرّع بالمعنى القويّ للكلمة. وقد أُطْلِق على سليمان القانوني هذا اللقب من قبل المؤرّخين المسلمين، لا بمعنى «المشرّع»؛ بل بمعنى: «المنظّم»، و«المعدّل»، و«الوسيط». وأثناء هذا التكاثر، نشأت بعضُ المقاييس المتناقضة، ومن ذلك ما يقوم به معهد العلوم القانونية للتدريب بجدّة كلّ عام من خلال نشر مجموعة من الآراء والتوصيات.

ومن ثمّ، جاء التطوّر الشكلاني للأدب القانوني الإسلامي بولادة كتب التفسير الكبيرة التي تُراكم تفسير المقاييس ووصف الحالات الخاصّة، والرسائل الجافّة والملخّصات الاصطناعيّة لأكثر الحلول قبولًا في العموم، والموجّهة لاستخدام العامّة كما لو كانت مدوّنات قانونيّة تطبيقيّة بالمنطق القانوني. وقد كان الخليفة الرابع عليّ، وهو عقل راجح، يقول: «**إذا تعارضت بيّنتان، فإحداهما بالضرورة كاذبة**».

ولكن المنطق لا يمكنه توحيد المسائل المثيرة للجدل (الخلافيّات)، إذ توجد دومًا اختلافات في الرأي تكون في البداية كثيرة قبل أن تلتئم لاحقًا ضمن بعض المدارس الرئيسة (مذاهب). لكن الفتاوى؛ أي: ترتيب الأفعال بين واجب، ومباح، ومندوب، ومكروه، وحرام وحلال (يمكن لفعل أن

يكون مكروهًا ولكنّه حلال. . .)، استمرّت في تغذية الحجاج، وهو ما أتاح للمجتمعات الإسلاميّة التكيّف مع التغيّرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة العامّة.

ومن ثمّ، فإنّ هذا التجاور بين الاختلافات لا يكشف إلا بشكل تقريبي، ومن خلال التعوّد التدريجي بالموضوع، عن البناء الداخلي للمفهوم أو المؤسّسة المعتبرة، وعن هندسة تلك المفاهيم والمؤسّسات فيما بينها. ففي كثير من الأحيان، لا تكون المبادئ الأساسيّة التي تدور عليها النوازل والأحكام واضحةً بذاتها عند الفقهاء الكلاسيكيّين: فيتساوون عندها في النظر إلى تلك النوازل أو الأحكام. وبالتّالي، تتضاعف فرص الاختلاف، حدّ التناقض؛ لأنّ أساليب الدفع المنطقي لديهم (التسلسل الهرمي للمقاييس: خضوع الأدنى للأعلى، وتمدّدها: تقييد الخاصّ بالعامّ، وزمنيّتها: اللاحق يلغي السابق) غير مدرجة في روح النظام.

ومن المؤكّد أنّ الأصوليّين قد استخلصوا هذه الأنماط بشكل جيّد، حتّى إنّهم قدّموا العديد من التطبيقات التي انتقل بعضها إلى الممارسة. ويمكن مقارنة المظهر «المنبسط» للفقه، مع ما يقتضيه اختلاف الحال، مع الجدليّة الرواقيّة ذات الحدّين، والتي تتحرّك من خلال ومضات متتالية تولّد حقيقة، أو علاقة جديدة. وفي الواقع، فإنّ الامتدادات العظيمة للفقه قد حدثت بفضل القياس؛ أي: المنطق التماثلي الذي يمكن مقارنة آليّته، التي أشبعت بحثًا في الغالب[٥]، مع آليّة التضمين أو المقابلة. فهو متطابق مع مسار أفقي، من حالة خاصّة إلى حالة خاصّة أخرى (النوازل) بضرب من الانتشار الضروري، الذي تنبع حركته من البصمة التي وضعها الله في جميع الفرضيّات التي يُعبّر عنها مصطلح أو أكثر من الألفاظ الشائعة التي تعاني من التقلّب، والخيال، واتّساع الحقل الدلالي، ودلالة الاقتداء، وانزياح دلالة المفهوم. . . إلخ.

ويبقى المبدأ أنّه يسمح في سياق شرعيّة المصطلح (المحدّدة نظريًّا بصياغته في القرآن أو السُّنَّة أو الإجماع، ولكنّه عرضة في الممارسة العمليّة للتغيير من أجل تحقيق مصلحة أو بسبب التحيّز)، بالبحث عن طريق القياس

(٥) Chafik Chehata, «Logique juridique et droit musulman», *Studia Islamica*, XXIII, 1964, p. 5-25.

عن المعنى العميق للحلّ المراد بلوغه، وتحديد ما إذا كان أحد أسبابه (العلل)، أو بعبارة أكثر تحديدًا إحدى علل وجوده، يتوافق مع إحدى علل وجود الحالة المراد تطبيق حلّ مماثل أو متطابق عليها. وتعني العلّة في الأصل «النقص»، وبالتالي العنصر المميّز الذي يُبرّر التعامل معه على نحو خاصّ.

وتستند هذه الآليّة إلى مصادرة مفادها أنّ شيئين، أو ظاهرتين، أو حالتين تبدو طبيعتاهما متطابقتين، يجب أن يكون لهما نفس الوضع القانوني: وهذه المصادرة هي ما يؤسّس، بمعنى من المعاني، احترام مبدأ التماثل كما يعتبره المنطق الأصولي، وهذا ما يمكن أن يؤدّي إلى بعض التناقضات الماديّة. ومع ذلك، فإنّه لا يمكن إنكار أنّ التشابهات أو «علل الوجود»، الخارجيّة والخشنة في البداية، والمؤثّرة على عنصر مادي، تُصقل شيئًا فشيئًا إلى أن تغدو تصوّرات ومفاهيم.

وهكذا يمكننا تنظيم المسار القانوني في «صياغة» الشريعة: تحليل تفكيكي للمسألة المحسومة بالفعل والمسألة التي يتعيّن حسمها، ثمّ تحديد العنصر المشترك بينهما، و«علّة وجود» كلّ منهما بما يكفي لإقامة علاقة تشابه بينهما. إنّها معاينة واضحة وبديهية للتشابه أو التناقض الذي يمكن استخلاصه من تلك العلاقة؛ ذلك أنّ العقل الفقهي، كما في حالة الإثبات والشهادة، يتطلّب يقينًا مباشرًا على أساس التجربة المعيشة، لا مجرّد تشابه ظاهري. ثمّ يأتي تعميم النتائج المترتّبة على المسألة المحسومة على المسألة المطلوب حلّها، أو عدم تعميمها كليًّا أو جزئيًّا.

ومن هنا، فإنّ التوسّع الإبداعي للشريعة الإسلاميّة (لا نقصد مستوى المصادر المادّية: نضج المعطى المنزّل، الإجماع أو القياس؛ بل مستوى المصير الاجتماعي) يظهر وكأنّه توسّع في النسيج القانوني انطلاقًا من عدد من الأقطاب المتباعدة نسبيًّا (وفي الدرجة الأولى انطلاقًا من المقاييس المسلّم بها أصوليًّا، ولكن أيضًا من المؤسّسات أو المعايير المستقاة من التاريخ العربي أو من العرف المحلّي أو من المؤسّسات الأجنبيّة)، وكذلك من القواعد؛ أي: من القوانين التي سبق سنّها بفضل هذا التوسيع، والتي تتكاثر بدورها. وبطبيعة الحال، فإنّ من شأن هذه السلاسل من الانتشار

الدائري توليد إمكانيّات جديدة للاختلاف انطلاقًا من الأقطاب (المقاييس أو القوانين)، وهي اختلافات لا يُمكن اعتبارها مبادئ عُليا قادرة على تقديم إمكانيّات متنوّعة، بقدر ما هي نقاط متولّدة قانونيًا أو اجتماعيًا أثناء الصراعات السياسيّة الدينيّة.

وبالعكس، يذكّر التنظير للقانون الغربي، في حركته، بالقياس المنطقي ثلاثيّ المراحل، سواء في آليّة تنفيذه: الكبرى (القانون العامّ)، والصغرى (الحالات الملموسة)، والقرار (تطبيق القانون العامّ على الحالة الملموسة أو عدم تطبيقه)، أو في انتظامه الهرمي العامّ؛ إذ يُفترض أنّ القواعد الخاصّة لا تنشأ من سلسلة دينيّة أو سوسيولوجيّة متقطّعة؛ بل من القاعدة التي تعلوها مباشرة: وهذا ما يسمح، على الأقلّ في منطق قانوني بحت، من الصعود بالتدرّج وصولًا إلى القيم والمبادئ الأساسيّة التي تشكّل النواة الأيديولوجيّة للمجتمع المعنيّ، والتي يُفترض أنّها تحمل إمكانات غير محدودة للإبداع القانوني.

كما يظهر مبدأ الانتظام الهرمي للمقاييس أيضًا في التصوّر الناتج عن النزعة البرلمانيّة البرجوازيّة للثّورة الفرنسيّة (السيادة الوطنيّة وعلويّة القانون المحدّد حسب مقياس شكلي: تصويت البرلمان) كما في التصوّر الناتج عن المقاربة الهيغليّة والبروسيّة للدّولة (تجسيد السلطة الحاكمة التي تحقّق على التوالي تحوّل القوّة إلى حكم القانون). ففي كلتا الحالتين، ورغم اختلافاتهما التي لا يُمكن التغاضي عنها، تظهر فكرة أنّ قواعد القانون تتولّد وتتجسّد تدريجيًا انطلاقًا من «قانون» طبيعي قائم على احترام الفرد أو المصير الجماعي، وأنّ قواعد كلّ طابق هي في آنٍ تنفيذ وتحيين لقاعدة من الطابق السابق والأعلى، وهي علّة قواعد الطابق السفلي. وهذا البناء الهرمي لتشكّل القانون بالتدريج (كيلسن *Kelsen*)، والذي يربط بطريقة استنتاجيّة المقياس الأعلى (المبادئ العامّة للقانون، الدستور) بالدعاوى القانونيّة الفرديّة، لا يشبه في شيء الصياغة الإسلاميّة، وذلك رغم سعي بعض رجال القانون المسلمين من ذوي التكوين الغربي إلى مماثلة القرآن بالدستور، والأحاديث النبويّة بالقوانين أو المراسيم، وفروع الفقه بالسوابق القضائيّة، والحال أنّ تلك الفروع ذات صياغة عقديّة.

ومن الناحية التاريخيّة، أمكننا القول بأنّ الهياكل القانونيّة الإسلاميّة الكبرى تعكس الحالة الاجتماعيّة الاقتصاديّة للفترة العباسيّة الأولى. وهي ناجمة عن توسيع مكثّف للحلول التي فرضها القرآن في بعض المجالات (الأسرة والميراث، العبادات، . . .) وسُنَّة النبيّ وأصحابه، إلى جانب استيعاب مقاييس ومؤسّسات كانت قائمةً في البلدان المفتوحة. وقد ولدت تلك الهياكل بشكل رئيس خلال قرن ونصف، بين عامي ١٥٠ و٣٠٠ هجريّة، وكانت مثار كثير من الجدل بين المذاهب، ومعارك عنيفة بين الفرق. ومن ناحية أخرى، فإنّها، بامتدادها أساسًا من حالات ملموسة إلى حالات ملموسة أخرى، لم تهتمّ بما يكفي بالرّبط المنطقي بين الحلول الحادثة والمبادئ العامّة للدّين (أصول الدين) التي كانت ما تزال حينها غيرَ محدّدة بشكل كامل من قبل اللاهوت العقائدي.

لذلك، وكما قدّر رجال القانون المسلمون، فإنّه لا حاجة إلى إصلاح القواعد الواردة في كتب الفروع (الأحكام العمليّة المنظّمة للسلوك)، حين تكون متناقضةً مع القواعد التي أُقرّت منطقيًّا من قبل علم الأصول. كما لا يوجد ما يدعو إلى «صهر» مجمل «المدوّنة» القانونيّة الإسلاميّة ضمن تراتبيّة هرميّة منظّمة، لا عيب فيها أو تناقض. ولكنّ المقاييس المرجعيّة؛ أي: نصوص الشريعة، تظلّ غير قابلة للانتقاص وتكتسب تبجيلًا نفسيًّا، وقوّة اجتماعيّة للتحريض، حتّى وإن ضعفت أحيانًا عند تطبيقها.

وستكون العمليّة الأولى غير مجدية تقريبًا نتيجة الاحترام الرسمي للطقوس الثابتة والتطبيق الملموس، نتيجة الامتثال للموروث القانوني المحلّي (وهو سابق أحيانًا، في بعض المجالات، على الأسلمة). وستتمّ العمليّة الثانية في الغالب خارج الشريعة؛ أي: من خلال تشريعات ملكيّة، والعمل اللانهائي للقضاة، وبطء تشكّل العرف أو العمل. . . إلخ.

ثمّ إنّه، في ظلّ الممارسات المتكيّفة نسبيًّا مع المشاكل المعاصرة - الواقع الحقيقي - مع الجوهر الإسلامي العميق، فقد ظلّ كلّ مجتمع، وكلّ جماعة مسلمة، محكومًا بـ«مدوّنة» قانونيّة خاصّة به، وهي «مدوّنة» تضمن اختلافاتها الداخليّة لكلّ جماعة إمكانيّة الحفاظ على خصوصيّاتها مع احترام الوحدة التاريخيّة للأمّة.

٣ ـ الشريعة الإسلاميّة تمييزيّة في تقييماتها:

فهي تُميّز بين الحلال والحرام:

وبجعله مطابقًا للحكم الإلٰهي، أو استدلالًا مستمدًّا من مصادر الشريعة، فإنّ الحكم لا تتقاسمه المصالح المتضاربة بين المتقاضين فحسب؛ بل يؤكّد كذلك الشرعيّة السلوكيّة للهيئة الاجتماعيّة؛ إذ هو يُوضّح، بإنشائه حسب منهجيّة أصوليّة، العلاقة بين لاتناهي الله ومصير الإنسان.

ولكن مصير الإنسان غير مسجون بين مطلقين: ما هو واجب، وما هو محظور؛ فالعلماء يصنّفون الغالبيّة العظمى من الأفعال في درجات بين المندوب والمباح والمكروه. وكمثال، فإنّ تعدّد الزوجات غير منصوح به، لكنّه حلال. وتندرج هذه المقاييس ضمن تركيبة أخلاقيّة واسعة تتّسع لتنوّع السلوكيّات(٦)، وهي تركيبة جدليّة تعارض ما بين المقدّس والحسّ السليم للفقهاء من جهة، وقولهم المأثور: «**من لم يعرف الاختلاف، لم يشمّ أنفه الفقه**» من جهة أخرى، ولكنّه تردّد محدود بالحدّين الكبيرين اللذين سنّهما القرآن، لتجنّب السقوط النهائي:

ـ عدم وضع تشريع موازٍ للشريعة الإلٰهيّة؛ لأنّ ذلك مشاركة لله فيها، وبالتالي الوقوع في الشرك. وهذا هو مأخذ الأصوليّين المتشدّدين على الأنظمة الإسلاميّة الحاليّة التي تسنّ قوانين «وضعيّة» ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

ـ عدم إثارة فتنة فكريّة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فالشريعة الإسلاميّة ليست قانونًا طبيعيًّا مستمدًّا من الطبيعة البشريّة؛ بل هي قانون وضعي تمّ سنّه أو إلهامه من الله الذي ينظّم تلك الطبيعة. والشريعة مثلها مثل القانون

---

(٦) من الكتب المقدّرة عاليًا اليوم، كتاب يوسف القرضاوي:

Quaradawi (Youcef), ***Le licite et l'illicite en Islam***, Okar, Paris et Rayhane, Maroc, 1990.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

القرضاوي (يوسف)، **الحلال والحرام في الإسلام**، ط٢٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٧م.

الكنسي، وعلى عكس قانون نابليون، قانون ملموس يأخذ بعين الاعتبار الحقائق الفسيولوجيّة (العجز سبب لانحلال الرابطة الزوجيّة...). ومن هنا، دقّة تقييماتها.

٤ ـ الشريعة الإسلاميّة قابلة للتأويل في تطبيقاتها: فهي تُوازن بين الظروف والحُجج:

وبما أنّ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، فإنّ على القاضي إصدارَ أحكامه في تواضع، ولكن أيضًا بسرعة. ذلك أنّ الحكم (وهو أمرٌ بالتنفيذ) يستجيب لحاجة مزدوجة: كشفيّة واجتماعيّة، ويجب أن يؤدّي الجمع بينهما على الأرض، إن لم يكن إلى السعادة التامّة (التي لن تتحقّق إلا في الجنّة)، فعلى الأقلّ إلى تهدئة النفوس وتخفيف التوتّرات بين الجماعات والأفراد.

ومن هنا الطابع العلاجي وفي ذات الوقت القضائي للإجراءات. فخارجيًّا، فإنّ على القاضي المسلم (يتّخذ القاضي مجلسه في محكمة) أن يصدر أحكامه بسرعة، ودون التغاضي عن القسط. ومن هنا القانون والإجراءات الخالية تمامًا من الشكليّات، وهو ما يجعل القاضي يُوصف بأنّه عدل (*kadi-justiz*) على حدّ تعبير ماكس فيبر (*Max Weber*).

إنّها العدالة السريعة، وهذا يعني: التغاضي عن المفاوضات غير الرسميّة، والمناقشات، وتحكيم السلطات العرفيّة (تعويضات مسبقة بين الأسر، وتفادي تفاقم «الشكايات» التي قد يولّدها النّزاع)، وهو ما يجعل الحكم في القضيّة في بعض الأحيان مجرّد عنصر فحسب من بين عناصر أخرى في معركة قانونيّة واجتماعيّة متواصلة.

وقد وُضعت على مرّ القرون مفاهيم تسمح بتخفيف إسار الأحكام: الظاهر (ظاهر النصّ)/ والباطن (المعنى المجازي للنصّ)؛ النيّة (نيّة تطبيق الأمر عن وعي)/ الضرورة (الحاجة الداعية إلى عدم تنفيذ الأمر في حالة القوّة القاهرة أو تأخيره مع كفّارة)، والبحث عن العلّة الاجتماعيّة للمقياس خارج المنطق القانوني بما يقتضيه الصالح العامّ، والمصلحة العامّة، والإنصاف... إلخ.

وهذا ما يُعطي طابعًا مخصوصًا لتطبيق الشريعة الإسلاميّة؛ إذ يمكن للقاضي مضاعفة العرائض، وإعطاء آجال، وإنضاج حلّ يقبله الجميع. كما يمكنه عدم التشدّد في تتبّع مخطئ أو جانح ما لم يفاخر بخطئه ويجاهر بفعله بما يعكّر النظام العامّ، أو يُتّخذ مثالًا للمجون ويسيء إلى صورة المسلمين، وأخيرًا إذا أعلن توبة صادقة.

وبهذا المعنى، فإنّ الشريعة سلسة وتعمل بمرونة وصبر في سبيل التوقّي. أمّا إذا لم تجتمع هذه الظروف النفسيّة والاجتماعيّة، فإنّ الردع يكون صارمًا؛ ذلك أنّ صرامة الردع بعد صبر الوقاية من شأنها صدّ الغرائز السيّئة، ومنع انتهاك المحرّمات.

وبالنّظر إلى تمتّع القاضي بمثل هذه السلطة التقديريّة، فإنّه يمكن اعتبار الفقه اختصاصًا فرعيًّا من حيث شكله وآليّته القضائيّة، وإفراط في الاختصاص القضائي بالنسبة من حيث دوافع القائمين على القضاء، وإدراكهم للواقع. واليوم، فإنّ الصدى الدولي الذي اكتسبه تنفيذ العقوبات البدنيّة عزّز الرقابة على القضاة من قبل السلطة السياسيّة التي يمكنها استخدام تلك الرقابة في علاقاتها مع الرأي العامّ.

والحقّ إنّه من الصعب أن نعرف بدقّة عدد الأحكام المعلنة قضائيًّا والعقوبات التي نفذّت بالفعل. فهل هي عودة إلى القاضي العادل (*kadi-justiz*) الموظّف في خدمة الأمير؟

* * *

وهكذا، فإنّ الشريعة، فيما يتجاوز معناها «التقني»، تضمن وظائف متعدّدة. فهي تُعبّر من الناحية الوجوديّة عن التوجّه الأخروي الإسلامي للمجتمع؛ أي: للأمّة الإسلاميّة. ومن الناحية الظاهراتيّة، فهي تُحاول أن تشمل التنوّع المحلّي والاجتماعي والزمني؛ فالشريعة مقدّسة، وهذا ما يضمن الهويّة الجماعيّة المسلمة. وهي عقديّة، وهذا ما يجعلها متّصلةً بعلم الاجتماع، وعلم الأعراق، والاقتصاد، والثقافة. وهي قطعيّة، وهذا ما يجعلها تُحافظ على النظام العامّ الإسلامي.

أمّا ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [النساء: ١٦٢]، فإنّ عليهم البحثَ عن العدالة

بعيدًا عن كلّ تبجّح علمي وتصلّب يومي؛ أي: عن التقليد. ومن هنا الوظيفة الأساسيّة لعلم الأصول في الشريعة الإسلاميّة، وهو العلم الذي تعايش مع التقديس السيادي المعترف به للشريعة على مرّ القرون، قبل أن يتعالى ليغدو تقديسًا للنصّ مُبالغًا فيه من قبل الأصوليّين المتشدّدين، ومذمومًا من قبل الليبراليّين.

ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه التوجّهات المتناقضة؟ بين التصوّف الذي يستبعد الغيريّة لصالح هروب الأرواح إلى خارج العالم المثقل بالمادّة، نحو الله؛ والتقيّد الحرفي بالنصّ الذي يعمّق الغيريّة من خلال تدقيق حقوق كلّ إنسان وواجباته تجاه الآخرين، وتجاه الله.



الفصل الثاني

تطوّر المدوّنة القانونيّة

خطاطة تاريخيّة

ينكشف مصير الإنسان في الإسلام على مستويين متكاملين: اجتماعي وغائيّ؛ فالنشاط الفردي يجب أن يسعى إلى تشكيل «النسيج الاجتماعي» وتوسيعه كي تغدو ممارسته أكثر يُسرًا في سبيل الوصول إلى الخلاص الأبدي؛ أي: المثوبة الإلٰهيّة. وترتبط هذه المثوبة بمدى التوافق بين السلوكيّات البشريّة والأوامر الناتجة عن الإرادة الإلٰهيّة، وهي الأوامر التي تشكّل في مجموعها الشريعة الإسلاميّة.

وتتضمّن «المدوّنة القانونيّة» الإسلاميّة العديدَ من التمايزات الناتجة عن تنوّع الخصائص المحليّة أو التاريخيّة. وتشمل الشريعةَ أو الفقه بصفة أوسع، القانونَ بالمعنى الدقيق للكلمة، واللاهوت العقائدي، وجزءًا من علم الكلام، إلى جانب العبادات والتكييف الأخلاقي للقيم وعدد من السلوكيّات البشريّة، المهنيّة والاجتماعيّة أو الجسديّة؛ فالحياة الجنسيّة أو طريقة الأكل أو اللباس، على سبيل المثال، تدخل في مجال الفقه.

ومع ذلك، فإنّ تشوّه الظواهر التي تبدو في الظاهر غير متجانسة وتشابكها، لا يمنع الفقه مطلقًا من أن يكون أيضًا إسقاطًا اجتماعيًّا ثقافيًّا لمفهومين مترابطين: الأوّل ميتافيزيقي، وهو مفهوم الوحدة الإلٰهيّة، والثاني نفسي جسدي، وهو مفهوم الحياة البشريّة. ويقوم الفقه على فكرة عامّة مفادها خضوع جميع الخلق للنّظام الإلٰهي، وعليه لا بدّ من خضوع جميع الأنشطة البشريّة لهذا النظام.

ويمكننا تنظيم الحركة التاريخيّة لنشوء الفقه وصياغته (من الناحية المنطقيّة لا من زاوية التحقيب الزمني المحض) عن طريق سلسلة من توسيع

الأدوات القانونيّة وتضييقها، فأصل الشريعة الإسلاميّة أنّها قائمة على جملة من الأوامر القرآنيّة، وهي أوامر محدودة العدد نسبيًّا.

وهذا ما خلق بالتالي الحاجة إلى إضافة قواعد أخرى للإحاطة بمجمل الحياة الاجتماعيّة الإسلاميّة والاعتراف بثلاثة مصادر أخرى كبرى (بعد القرآن) للشريعة الإسلاميّة، وهي السُّنَّة (مجموع الأحاديث: الأقوال الصحيحة المتعلّقة بأفعال النبيّ وكبار صحابته وأقوالهم أو امتناعهم عن أفعال، والتي يمكن أن تكون نماذج للسلوك والعلاقات بين الأفراد أو بين الجماعات)، والإجماع (التوافق على مقياس للأمّة الإسلاميّة ممثّلة في أعلم فقهائها وأتقاهم)، وأخيرًا القياس (المنطق الفردي للفقهاء العلماء بحمل حكم في حوادث سابقة على حوادث مستجدّة لمساواتها لها في علّة حكمها).

وقد انقسمت هذه الصياغة العقديّة إلى عدّة مدارس فكريّة (مذاهب) سُنِّية، ما تزال أربعة منها موجودةً إلى اليوم: الحنفيّة، والمالكيّة، والشافعيّة، والحنبليّة، إلى جانب المذهبين الرئيسَيْن عند الشيعة: الإثنى عشريّة، والجعفريّة (يختلفان في عدد الأئمّة العلويّين المعترف بإمامتهم تاريخيًّا) وعدد من الحركات المبتدعة (الأحمديّة...). وتختلف هذه المدارس في بعض نقاط التطبيق، ولكن وُجدت حولها العديد من الطوائف التي كانت في بعض الأحيان مبتدعةً، والتي كان يمكن لامتداداتها العقائديّة والفقهيّة أن تقوّض جوهر الرسالة المحمديّة وتماسك المجتمعات الإسلاميّة.

١ ـ تثبيت القرآن وانتشار الحديث:

كان التثبيت الكتابي للنصّ القرآني ضروريًّا من أجل تجنّب تجاوزات وإضافات «الأنبياء الكَذَبَة» الذين اشتبكوا مع جماعة محمّد بعد وفاته، ومن أجل التخفيف أيضًا من الاختلافات التي وُجدت بالفعل في مختلف محامل النصّ (كتابات، ذاكرة الصحابة). وقد أدّى وضع المصحف الجامع على يد الخليفة الثالث عثمان (٦٤٤ ـ ٦٥٦م) إلى تدمير المحامل القديمة وتناسق النصوص، في حين أدّى التنقيط الذي أمر به الخليفة عبد الملك بن مروان، الذي حكم من ٦٨٥ إلى ٧٠٥م، إلى الاحتفاظ ببعض الاختلاف في القراءات.

لذا، فإنّ الفرع الأموي لقريش هو من حدّد حرفيًا وسياسيًا شكلَ الوحي، في حين خضعت السيرة؛ أي: سيرة النبي (القرنين الثامن والتاسع) لتأثيرات عباسيّة أو شيعيّة، حسب انتماءات كتّابها. ولكن جمع الأحاديث النبويّة وشيوع الوضع فيها هو ما سيعرّض الشريعة الإسلاميّة إلى خطر الانفجار والانحلال.

الحديث: المعنى الأصلي هو «الخبر»، والمعنى التقني: الأخبار التي أخبر بها النبيّ محمّد، ولكن أيضًا أوائل الصحابة في روايتهم أقوال النبيّ أو سلوكه أو إقراره أو امتناعه عن إتيان فعل. وهي روايات تناقلها الناس في بادئ الأمر شفاهًا لتغدو مجموعةً من عدّة آلاف من «الأوامر والنواهي»، هي ما سيشكّل السُّنَّة التي يتوجّب تطبيقها أساسًا؛ ولا يمكن الاحتجاج بالمقاييس والقيم التي وضعها الأنبياء قبل الإسلام (وخاصّة في الكتاب المقدّس) إلا من باب الاستئناس.

ونتيجة لذلك، سيتمّ وضع هؤلاء الأنبياء في ذيل السلسلة الهرميّة المعقّدة من الأشخاص الذين اقتربوا من النبيّ، وما تركوه من شهادات، وعلى رأسهم الصحابة، وخاصّة الخلفاء الراشدين الأربعة إلى جانب الستّة الآخرين من العشرة المبشّرين بالجنّة، ونساء بيت النبيّ، والمجاهدين في المعارك الأولى (بدر، أُحد)، والمهاجرين، والأنصار. ثمّ تابعو الصحابة، وصولًا إلى الطبقة النهائيّة: تابعي التابعين.

فبعد وفاة تابعي التابعين، اعتبرت الطاقة الروحيّة التي كان يمنحها الاتّصال المباشر مع النبيّ، أو أحد أصحابه، والذكرى الحيّة لأفعالهم وأفكارهم، متناثرة بشكل كبير بما جعلها عاجزةً عن التأثير في سلوك الأجيال اللاحقة. وقد أقام الفقه الإسلامي هذه السلسلة الهرميّة على «سلاسل» إسناد يضمن بها صحّة الأحاديث، وبالتالي صحّة السُّنَّة النبويّة التي تشكّل، بعد القرآن، المصدر الأساس للشريعة الإسلاميّة.

ومن الناحية العمليّة، تضمّنت المجموعات الأولى من الحديث (المسانيد) جميع الروايات التي أمكن للمؤلّفين جمعها عبر سفرهم المتكرّر في مختلف ديار الإسلام. ومن المؤكد أنّ المصنّفات التي جاءت بعد حقبة كتابة المسانيد، وهي مجموعات تصنّف الأحاديث حسب المواضيع، قدّمت

بعض المواقف بخصوص المسائل المتنازع فيها، ورجّحت بعض الأحاديث بناءً على صحّة سلسلة إسنادها[1]، وبالتالي قامت ببعض التنظيم المنطقي للمادّة الفقهيّة وإقصاء التناقضات الصارخة.

وقد كان هذه حال الجامعيْن الأوّليْن للأحاديث الصحيحة من بين كتب الصحاح الستّة: «صحيح البخاري» (ت٨٧٠م) و«صحيح مسلم» (ت٨٧٤م)[2]. ولكن المجاميع الأربعة الأساسيّة اللاحقة تضمّنت من جديد أكبرَ عدد ممكن من الأحاديث. فـ«جامع الترمذي» (ت٨٩٢م) على سبيل المثال، يعرض الاختلافات حول أهمّ جوانب العبادات وكلّ الأحاديث التي تتأسّس عليها.

أمّا مجامع: أبي داود (ت٨٨٨م)، وابن ماجه (ت٨٨٦م)، والنسائي (ت٩١٥م)، فكانت أكثرَ ضبطًا. فقد أضحت الجوانب التاريخيّة والسياسيّة لحياة النبيّ تدخل في ذلك الوقت في مجال السيرة، وأشهرُ تآليفها، وأكثرها إثارةً للجدل بين الشيعة والسُّنَّة أيضًا، هو كتاب السيرة لابن إسحاق (ت٧٦٨م) الذي اختصره ابنُ هشام (ت٨٣٤م).

وهكذا تمّ جمع عدد كبير من الموادّ: روايات مختلفة لنفس الحديث أو الأحاديث المتشابهة التي تميل إلى إنشاء مقياس؛ بحيث وُلدت كتلة من الأحاديث المتضاربة تلتمس «التخفيف» والرخصة في تطبيق ذلك المقياس. ففي القرن الحادي عشر الميلادي، جمع البغوي مجموعةً من الأحاديث الواردة في كتب الصحاح وصنّفها إلى صحيح وحسن وضعيف. وعلاوة على ذلك، فإنّ التدريس الشفهي لمؤلّفي المصنّفات كان يُفضّل إظهار اختلاف الروايات والزوائد: فنصّ البخاري لن يتمّ تثبيته من قبل محمّد اليونيني إلا في القرن السابع الهجري (الثالث عشر ميلادي).

---

(١) يتمّ التمييز عادة بين الأحاديث المنقولة بالتواتر (تعدّد الناقلين دون انقطاع)، وأخبار الآحاد (الخبر المنقطع)، والمستفيضة (المشهورة). ولكنّ تصنيف نفس الحديث قد يختلف من مؤلّف إلى آخر.

(٢) El-Bokharî, *Les traditions islamiques*, trad. O. Houdas et W. Marçais, 4 vol., Paris, 1903-1904. Traduction abrégée, G. H. Bousquet, Paris, 1965.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

البخاريّ (أبو عبد الله، محمّد بن إسماعيل)، **الجامع الصّحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير للنّشر، بيروت ١٩٨٧م، ٦ أجزاء.

وقد حفّز ظرفان رئيسان عمليّةَ تكاثر الحديث: أحدهما أخلاقي سياسي، والآخر اجتماعي نفسي. أمّا الأخلاقي السياسي، فقد كان القرنان الأوّلان من الإسلام مضطربين بسبب الصراعات بين مختلف التوجّهات، مع استياء اجتماعي، وطموحات سلاليّة، ومنافسات قبليّة ومن ثمّة إقليميّة وإثنيّة. وبالنظر إلى الأساس الديني للمجتمع الإسلامي، فقد كان لا بدّ لحجج كلّ مدّع أو مخالف أن تكون مستندة، كما أشار ابن خلدون، إلى «المصادر» الإسلاميّة(٣).

وقد أضحى لكلّ طائفة من الطوائف الرئيسة، ولكلّ مدرسة من المدارس المحليّة تقريبًا، جامعها الحديثي، وروايتها للسيرة النبويّة. وتولّى كلّ منها، اعتمادًا على الرصيد المشترك الذي يواصل التوسّع بفعل التناقضات العرقيّة والسياسيّة والاجتماعيّة واللاهوتيّة، التأكيد على أحاديث بعينها دون أخرى، وعلى تفسيرات معيّنة لها دون غيرها. وفي القمّة السياسيّة للإسلام، كان انتشار الأحاديث الموضوعة قد استخدم في ظلّ الخلافة الأمويّة، من أجل تقليص الفجوة بين سلطة تحافظ في ظلّ البنى الفوقيّة الدينيّة على طابع زمني قويّ (انظر: الحجّة المتهافتة عند المرجئة في الترويج لفكرة طاعة السلطة القائمة مهما كانت طبيعة تديّنها)، بقدر ما اسْتُخدم أيضًا في ما يتّصل بالخلاف حول شرعيّة الخلافة العباسيّة. (انظر: حجّة عدم تنظيم النبيّ مسألة خلافته).

ولم تتردّد بعض الطوائف في الاعتماد على بعض القراءات الشاذّة للنصّ القرآني؛ ولكن نصّ القرآن أثبت أنّه «صلب» بما يكفي لصدّ مثل هذه الجهود، وذلك نتيجة تثبيت المصحف العثماني وإتلاف الكتب المتعلّقة بتناقضات القرآن. وعلى العكس من ذلك، شكّل الحديث مجالًا ازدهرت فيه الكتابة السيريّة والجدل، بحيث كان الانحراف بالمعنى، وحتى التدليس، سهلًا نسبيًّا.

وقد وُجدت مبرّرات مدعومة من الناحية الأصوليّة تسمح بهذا النمط من

---

(٣) Goldziher (Ignace), **ıtudes sur la tradition islamique**, extraites du t. II, des ***Muhammedanische Studien***, trad. Léon Bercher, Paris, 1952, A. Maisonneuve; Laoust (Henri), ***Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane***, Paris, 1965, Payot.

التزيّد القانوني، وبهذا النمط من الصراع الأيديولوجي السياسي، إمّا من خلال حديث يدّعي أنّ قيمة حديث لا يجب أن تُقاس بمقدار صحّته؛ بل من خلال محتواه الأخلاقي والديني، وبما يوفّره من طمأنينة للأمّة الإسلاميّة، حتّى رُوي عن النبيّ أنّه قال: «**مَا جَاءَكُمْ عَنِّي مِنْ خَيْرٍ قُلْتُهُ، أَوْ لَمْ أَقُلْهُ، فَأَنَا أَقُولُه**»؛ أو عن طريق تحوير مفهوم السُّنَّة ذاته: فبعد أن كانت تعني في الأصل ممارسات مطبّقة في الأمّة، وبالتالي مجموع ومضمون السلوكيّات الفرديّة التي عليها نوع من الإجماع الشعبي والضمني داخل الأمّة، أضحت السُّنَّة تعني جملة المصادر التي تتضمّن القيم والأحكام الإلٰهيّة المنزّلة إلى جانب القرآن، من خلال سلوك النبيّ أو من خلال الحركة العامّة للأمّة.

ومن هنا، فإنّ السُّنَّة (بالمعنى الثاني) يمكنها من حيث المبدأ تقويم السُّنَّة بمعناها الأوّل. نقول: من حيث المبدأ؛ لأنّ الاستخدام المحلّي في الممارسة هو دائمًا قويّ جدًّا؛ بل إنّ الاستخدام المحلّي قد يُشبّه في بعض الأحيان بالإجماع من أجل إقصاء السُّنَّة ـ إلَّا إذا تمّ «اكتشاف» حديث، أو حتى الأمل في وجود حديث لم يكتشف بعد، يمكنه تغيير أو تبرير هذا الاستخدام... ومن ثمّة تولّد جدل كبير حول أولويّة الإجماع على السُّنَّة (لتجنّب خطر الوضع أو هذيان التقاة المتشدّدين)، إلى جانب تنامي أنماط من الإجماع المحلّي المستندة على الحديث...

وهكذا استمرّ الصراع السياسي، جزئيًّا على الأقلّ، على خلفيّة أيديولوجيّة. وظهرت أمثلة أخرى: حروب الدين، والحرب الباردة، وما إلى ذلك. ولكن الحالة الراهنة تحدّد توليفة مخصوصة بين التاريخ وعلم النفس الديني: فهذا يؤثّر على ذاك؛ لأنّ الوقائع الموضوعيّة في عمليّة جمع الحديث أو وضعه هي أقلّ أهميّة ـ من خلال استدعاء الله ـ من خشية تهمة التبرير أو المخالفة أو الابتداع.

فمن شأن هذا الاستدعاء لله أنّه يمنع، أو على الأقلّ يعدّل الفكرة الإنسانيّة المحضة في تزوير الواقع السابق، كما أنّه يطرد الاتّهام الخطير بالابتداع. فعلى إثر ابن تيمية، رأى محمّد إقبال في القرن العشرين: أنّ صحّة الأحاديث أو زيفها غير مهمّ من الناحية الموضوعيّة، ما دامت تلك الأحاديث انعكاسًا أو نفيًا لممارسات ما قبل إسلاميّة ربّما لم يعترف النبيّ بأنّ لها طابعًا كونيًّا.

ولعلّ من شأن هذا التنسيب للتاريخ أن يوجّه الإنسان في نفس الوقت نحو الله ونحو العمل الدنيوي المستقبلي، فهو يُمكّن من الفصل بين الماضي، المُعاد صوغه أخلاقيًّا، والماضي الذي انقضى بالفعل، ولكنّه يربط هذا الماضي بالمستقبل: فالماضي ـ بمعنى التاريخ المنقضي والعبر الاجتماعيّة ـ موجّه لخدمة المستقبل المأمول؛ أي: لخدمة التاريخ الذي علينا صنعه. وبهذا يتحوّل تقليد النموذج إلى ديناميّة.

وقد أثار إضفاء مثل هذه القداسة على العمل الديني النظري ردّتَيْ فعل من طبيعة اجتماعيّة نفسيّة في الوعي الإسلامي، وفي اتجاهين متعاكسين.

أوّلًا، حاجة هائلة للاستناد إلى مرجعيّة جوهريّة، هي ما سيدفع في بعض الأحيان «أصحاب الكلام» القائلين بالرأي والبرهان الاستنباطي القائم على التجربة والعلم الاجتماعي، إلى الاستناد إلى الحديث، على الرغم من تهجّمهم السهل على ما يشوبه من تناقضات واختلافات، وذلك من أجل تبرير الحلول التي تبدو لهم أفضل فكريًّا واجتماعيًّا. وعلى النقيض من ذلك، ستدفع نفس الرغبة أيضًا أصحاب الحديث، إلى الاستناد إلى أحاديث غير موثوقة نسبيًّا من أجل تبرير الحلول التي فرضها عليهم المناخ الاجتماعي السائد.

وبعيدًا عن هذه الحاجة إلى التبرير الجماعي، فقد تولّد عند الأفراد (بسبب قداسة مصدر الحديث ذاته؛ أي: سلوك النبيّ)، رغبة جامحة في عدم فقدان أيّ جزء من هذه المادّة الثمينة.

ففي البداية، سافر جامعو الحديث إلى جميع أقطارِ العالم الإسلامي من أجل جمع نُتف الحديث. وقد تمكّنوا من جمع رصيد مشترك، متجانس نسبيًّا؛ إلا إنّه لم يخضع للنّقد إلا قليلًا. كما راكموا أيضًا المأثورات المحليّة التي تثبت قدسيّة هذه أو تلك من المدن، والمأثورات «المبسّطة» للمبادئ الدينيّة الفقهيّة الكبرى، والقصص، وأمثال الوعّاظ، وحكايات القُصّاص، وخرافات دراويش التصوّف الشعبي... إلخ. ثمّ جاء من سيبني مجدَه من خلال جمع أكبر عدد ممكن من الأحاديث، والتكسّب من ذلك.

وقد أدّى الورع الديني، والرغبة في قبول كلّ الأحاديث لكي لا يُقصى أيّ كان من صفوف الأمّة الإسلاميّة، إلى توسّع فوضوي في الحديث، وإلى رغبة جنونيّة في تجميعه، ومن ثمّة التمدّد الهائل للمدوّنة الفقهيّة.

٢ ـ توسّعات الأدوات الفقهيّة وانكماشاتها:

ولّد هذا البحث عن الحديث، واستخدام القياس، عددًا كبيرًا من الآراء المتناقضة في الغالب، وهي آراء كانت أحيانًا مجرّد تعبير ديني عن عداوات اجتماعيّة اقتصاديّة وأيديولوجيّة سياسيّة. ومن ثمّة ظهرت ردّة فعل أولى: إنشاء أوّل المصنّفات الكبرى في الشريعة الإسلاميّة من قبل المجتهدين مبدعي المذاهب الفقهيّة الكبرى، وهم من اعتُرف لهم بالقدرة على الاجتهاد؛ أي: القدرة على وضع مقاييس جديدة انطلاقًا من القرآن والسُّنَّة.

وهكذا برز مع قيام الدولة العباسيّة كلّ من:

ـ أبو حنيفة (ت١٥٠هـ/ ٧٦٧م) المعروف باسم «الإمام الأعظم» والذي جمع أحاديث النبيّ واستنبط منها أصول الحديث التي طبّقها باستخدام المنطق (الرأي) على الفروع (المجالات التطبيقيّة)[٤]، وقد قام تلميذاه الشيباني وأبو يوسف بجمع أعماله.

ـ مالك بن أنس (ت١٧٩هـ/ ٧٩٥م) وكتاب «**الموطّأ**»[٥] المصبوغ بسلوكيّات النبيّ، وقد شرحه تلميذه ابن القاسم (ت١٩١هـ)، قبل أن يضع الإمام سحنون (ت٢٥٤هـ/ ٨٦٨م) كتاب «**المدوّنة**» الجامع لما يُعرف بعمل أهل المدينة والذي جهد صاحبه في أن يكون أقرب ما يكون إلى القرآن والسُّنَّة.

ـ الشافعي (ت٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) الذي وضع علمَ أصول حقيقيًّا في مصنّفه المعروف باسم «**الرسالة**»[٦].

---

(٤) ***The Hédaya or Guide*** trad. Charles Hamilton, 1870, 3e éd.

وقد استخدم هذا الكتاب كأساس لكتابة القانون الإنكليزي الإسلامي (*Anglo-Muhammadian Law*) في الهند.

(٥) Ibn-Anas (Mâlik), ***Al-Muwatta: synthése pratique de l'enseignement islamique; traité de jurisprudence islamique rite malikite***, Traduction de Muhammad Diakho, Al-Bouraq, Beyrouth, 2004.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

مالك (أبو عبد الله، مالك بن أنس الأصبحيّ)، **الموطّأ**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ، القاهرة، د.ت، جزءان.

(٦) Shâfi'i, ***La Risâla. Les fondements du droit musulman***, trad. Lakhdar Souami, Sindbad-Actes Sud, 1997. =

ـ ابن حنبل (ت٢٤٤هـ/ ٨٥٥م) الذي عاد إلى الأحكام في حرفيّتها.

والواقع أنّ الأمر يتعلّق بمسألة توجّهات فكريّة أكثر منه مجرّد معارضة جذريّة في سبيل إيجاد حلول ملموسة للحالات التي لم يذكرها القرآن والسُّنَّة مباشرة.

وقد تزامنت هذه الأعمال الكبرى مع التنظيرات العظيمة في علم النحو التي كانت ضروريّة لتوضيح معنى الأحكام القرآنيّة، ومع ذروة الفتوحات العظيمة التي زرعت الإسلام من إسبانيا إلى آسيا الوسطى في شعوب وحضارات متباينة وسط خطر تفتيت العقيدة والفقه الإسلاميّين، بفعل العادات المحليّة أو المعادية للإسلام ـ علاوة عن التأثيرات المزدوجة للتشريعات البيزنطيّة والفارسيّة في ما يتعلّق بالمقاييس والمؤسّسات القانونيّة.

وقد حدثت هذه المنجزات بشكل رئيس خلال قرن ونصف، بين عامي ١٥٠ و٣٠٠ للهجرة، وكانت مناسبة لكثير من المجادلات بين الملل، والمعارك العنيفة بين النِّحَل، عاكسة الوضع الاجتماعي والاقتصادي للفترة العباسيّة الأولى. وقد كانت ناتجة عن توسيع مكثّف للحلول التي وضعها القرآن. وأخيرًا، أدّت هذه الأعمال الكبرى بدورها إلى ظهور مصنّفات جديدة واختلافات جديدة تسبّبت بدورها في بروز صعوبات تقنية على مستوى التطبيق، وحدوث بلبلة في ضمائر عوامّ المؤمنين.

ومن هنا، برزت ردّة فعل مزدوجة: الأولى مبدئيّة، وتتمثّل في إغلاق باب الاجتهاد ابتداءً من القرن السابع الميلادي لتجنّب التوسّع الفوضوي. والثانية شكليّة، وتتمثّل في الاقتصار على الملخّصات والمختصرات الموجّهة لعموم المؤمنين.

وقد اكتسبت المختصرات ميزة حفظ الذاكرة، وسعت إلى الاقتصار على

= **إضافة من المترجم:**

انظر المصنّف الأصلي، في:

الشّافعيّ (أبو عبد الله، محمّد بن إدريس)، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، ط١، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٤٠م.

تقديم قاعدة واحدة موثوقة[٧]. وقد صرّح ابن عاصم في كتابه «**تحفة الحكّام**» بقوله: «**وَجِئْتُ في بَعضٍ من المسائِلِ... بِالخُلْفِ رَعْيًا لاشْتِهارِ القائل**»، ولكنّه كان مقلًّا في ذلك قياسًا على ما جاء في «**مختصر خليل**» على سبيل المثال، فقد كان هذا الأخير مهمومًا بالدرجة الأولى بالتوحيد النسبي لشريعة سهلة التطبيق، ولذلك لم يشر إلى التناقضات إلا في ما ندر.

وبدوره، أدّى الأسلوب المختصر لهذا الأدب إلى تكاثر الشروح والتعليقات التي تولّت إعادةَ بناء مجموعات واسعة من المقاييس المتنوّعة والمتّسقة نسبيًّا في ما بينها، وإن على مستوى أقلّ قداسة بكثير ممّا كان خلال الفترة السابقة. ومن ثمّة، برزت ردّة فعل تقييديّة مزدوجة، تمثّلت الأولى في ميل كلّ جماعة مسلمة إلى مختصر بعينه ليغدو ما يُشبه الشعار الدالّ عليها (على سبيل المثال: **مختصر خليل** لأهل المغرب، و**مختصر الهداية** لمسلمي شبه القارّة الهنديّة... إلخ).

---

(٧) ***Recueil de la Loi musulmane de Zaïd ben Ali,*** *recueil zeïdinte* rédigé par Khaled Wasit (VIIIe s.), trad. G.H. Bousquet et J. Berque, La Maison des Livres, Alger, 1941; ***La Risala d'El Qayrawani***, trad. Léon Bercher, Jules Carbonel, Alger, 1954; **Kitab-el-Tanbih** (Livre de l'admonition) par Ech-Chirazi, trad. G.H. Bousquet, La Maison des Livres, Alger, 1949; ***Le statut personnel en droit musulman hanéfite, Mukataçar d'Al Quduri***, trad. G.H. Bousquet et L. Bercher Birey, Recueil Sirey, 1953; ***La Thu'fat d'Ibn Açim***, trad. Léon Bercher, Institut d'études orientales, Faculté des Lettres d'Alger, 1958; ***Abrégé de la loi musulmane*** par Khalil ben Ishaq, 4 vol., trad. G.H. Bousquet, La Maison des Livres, Alger et Maisonneuve, Paris, 1956-1962.

إضافة من المترجم:

انظر الأعمال الأصليّة، في:

- زيد بن عليّ (أبو الحسين، زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب)، **مجموع الفقه**، رواية: عمرو بن خالد الواسطي، اعتنى بإخراجه: أوجينيو غريفيني (Eugenio Griffini)، ميلانو، ١٩١٩م.
- القيرواني (أبو محمّد، عبد الله بن أبي زيد)، **رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- الشيرازي (أبو إسحاق، إبراهيم بن عليّ الفيروزآباذي)، **كتاب التنبيه في الفقه الشافعي**، تحقيق: مركز الخدمات والأبحاث الثقافيّة، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.
- القدوري (أبو الحسين، أحمد بن محمّد)، **مختصر القدوري في الفقه الحنفي**، تحقيق: كامل محمّد عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٧م.
- ابن عاصم (أبو بكر، محمّد بن محمّد القيسي الغرناطي)، **تحفة الحكّام في نكت العقود والأحكام** (تحفة ابن عاصم)، تحقيق: محمّد عبد السلام محمّد، ط١، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ٢٠١١م.
- المالكي (خليل بن إسحاق الجندي)، **مختصر العلامة خليل في الفقه المالكي**، تحقيق: أحمد نصر، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١م.

أمّا الثانية، فتمثّلت في فقدان الشريعة الإسلاميّة مجالات تطبيق واسعة: ففي ما عدا الاستثناءات (مثل حالة المملكة العربيّة السعوديّة)، لم يبق راسخًا بقوّة، سوى بعض الفروع على وجه مخصوص جدًّا، مثل قوانين الأحوال الشخصيّة والميراث، وملكيّة الأراضي. لكن القانون العامّ (الحكومة، الإدارة...) ونظريّة الخلافة الكبرى، تمّ إهمالها من خلال انقلابات الأسر الحاكمة واعتماد الواقعيّة السياسيّة.

كما تمّ في الغالب صهر القانون الاقتصادي (العقود، معاملات الأسواق، العلاقات بين أهل المدن وأهل الريف...) وقانون الضرائب (الجزية، الضرائب، المكوس...) في الممارسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة الخاصّة بكلّ منطقة، وبكلّ نشاط على حدة.

وبعد أن كانت محكومةً لفترة طويلة بقوانين الحكّام، أضحت اليوم تعاني من غزو التشريعات «التقنية»، والأيديولوجيّات الاجتماعيّة الاقتصاديّة الغربيّة: من الليبراليّة إلى الاشتراكيّة، واستبدل القانون الجنائي القرآني بتشريع ذي نفس «حداثوي».

وفي الواقع العملي، فإنّ جميع البلدان الإسلاميّة ما تزال خاضعةً لتمايز أساسي بين المجالات القليلة التي تحكمها الشريعة الإسلاميّة البحتة، وهي المجالات التي ظلّت تحت تأثير العادات المحليّة (على سبيل المثال: العلاقات الاقتصاديّة في القطاع التقليدي، أو حتى العلاقات بين قوانين الأحوال الشخصيّة وقوانين الميراث)، والمجالات التي فرضت فيها أدوات تشريعيّة حديثة: تنظيم الدولة، والتخطيط، والثروة النفطيّة، والحياة الدوليّة...

ويبدو هذا التمايز وكأنّه إسقاط على مستوى الضبط القانوني للثنائيّات الموجودة حاليًّا في معظم البلدان الإسلاميّة في مختلف الميادين. ففي ما يتعلّق بالنّشاط الاقتصادي: قطاع تقليدي طارد ذو ميول أسريّة وبيئيّة وكفافيّة؛ وقطاع حديث جاذب ذو ميول ربحيّة وعولميّة، مع نمط عيش «متغرّب» بدرجة أو أخرى. أمّا في ما يتعلّق بنظام الحضارة: ثقافة ولغة كلاسيكيّتان وحكمة شعبيّة وجماليّات فلكلوريّة، أو علوم وأدب وموسيقى وفلسفة «حديثة» مستقاة من الحضارات الصناعيّة.

٣ ـ تعدّد النزعات التشريعيّة، والقانون الوسيط ما بعد الاستعماري:

منذ بداية الغزوات الاستعماريّة، تدخلّت العواصم الاستعماريّة في المدوّنة التشريعيّة الإسلاميّة. فقد احتفظت منها بأقسام كاملة (الأحوال الشخصيّة، بعض عناصر النظام العقاري، الأعراف، العقود المحليّة. . .). وبهذا المعنى، أصبحت هذه الأجزاء من الشريعة الإسلاميّة فرعًا من النظام القانوني العامّ للسلطة الاستعماريّة التي استبعدت كتلة ضخمة من الشريعة الإسلاميّة القديمة (القانون العامّ والإداري، والقانون الاقتصادي والجمركي، والقانون الجنائي)، وأنشأت أنظمة خاصّة (قانون المستعمرات، الظهير البربري في المغرب الأقصى، العرف القبائلي في الجزائر. . .).

ومع انبثاق الاستقلالات، انقلبت السيادة. فتوَخِّيًا للمصلحة، ترك ورثة الدولة الاستعماريّة المجالات التشريعيّة والتنظيميّة التي سنّها المستعمرون على حالها، ولكنّهم بدؤوا عمليّات إلغاء جزئي أو تنقيح، وهو ما جعل القانون الغربي يغدو فرعًا داخل القانون الوطني.

فلنحاول الآن وضع أنساق لتطوّر القانون في الدول العربيّة التي تعيش ظواهر تعدّد النزعات التشريعيّة.

ـ نظام ثنائي قبل الاستعمار: الفقه (القانون التقني المزدهر والذي يشمل الشريعة)/ الأعراف المحليّة الخاصّة بالأهالي أو بالمجموعات العرقيّة المتحوّلة إلى الإسلام. وجميع ذلك يتحكّم في المجالات الإداريّة والماليّة والحضريّة والعسكريّة والتجاريّة إلى جانب القوانين السلطانيّة.

ـ نظام ثلاثي خلال الاستعمار: الفقه/ العُرف (تمّ اختزالهما بدرجات متفاوتة مع الاحتفاظ بقانون نظام الأسرة)/ التشريع الصناعي للحواضر الاستعماريّة: القانون العقاري جزئيًا، والقانون الإداري، والقانون التجاري، والقانون الجنائي.

ـ نظام ثلاثي بعد الاستقلال: إلغاء (على الأقلّ رسميًا) الأعراف المخالفة لوحدة الشريعة القرآنيّة/ تشريع صناعي ناتج إمّا عن الحفاظ في المدوّنة القانونيّة الوطنيّة على فروع كاملة من قانون المستعمر السابق، أو عن الخيار الليبرالي لبعض الأنظمة، أو عن خيارات اشتراكيّة عند بعض الأنظمة الأخرى. وجميع ذلك في يد الحكومات التي خلطت

بعض القوانين واستبدلت أخرى، بما ولّد قوانين جديدة للدّول؛ أي: قانون الدولة المسمّى «القانون الوضعي»؛ لأنّه من وضع الإنسان وليس وليد الوحي.

ـ واليوم، يبدو أنّنا على مشارف نظام ثنائي: شريعة/قانون وضعي. وهذا النظام الثنائي بصدد التمدّد بفعل التوصيات أو الفتاوى التي تقترحها بعض المنظّمات (معهد جدّة للقانون) لحلّ المشاكل غير المسبوقة التي تولّدها التقنية المعاصرة والعولمة؛ وبفعل الضغط المسلّط من قبل المعايير الدوليّة أو الإقليميّة.

وبعد الاستقلال، استمرّ التعايش، أو على نحو أكثر دقّة، التداخل المسبّب للتفكّك أحيانًا، بين مختلف الأنظمة القانونيّة القائمة. فمنذ الفترة الاستعماريّة، كانت البلدان الإسلاميّة تعيش في نظم قانونية غير متّسقة جزئيًّا، فضلًا عن عدم اتّساق المفاهيم والمقاييس القانونيّة. وقد وُصف هذا الوضع بأنّه «قانون وسيط»[٨]، في إشارة إلى القانون الوسيط الذي جاءت به الثورة الفرنسيّة والذي لم يتبقّ منه سوى القليل، بين أوامر النظام القديم ومراسيمه وأعرافه، وقانون نابليون.

إلا إنّ القانون يحاول دائمًا أن يغدو متماسكًا. وفي الواقع، وبقطع النظر عن تفاوت المضامين، فإنّ المواجهة بين المقولات الذهنيّة والمنهجيّات الغربيّة والإسلاميّة كانت على مستوى «الحجج» القانونيّة، أو بالأحرى على مستوى «العقل» نفسه.

وقد تطلّب التعايش، خلال الفترة الاستعماريّة، ومنذ ذلك الحين بين الأنظمة القانونيّة الأوروبيّة والإسلاميّة، المواءمة بين ثلاثة مبادئ متناقضة جزئيًّا: مبدأ تفوّق القول الإلهي (الوحي القرآني)، ومبدأ شرعيّة الأعراف الرومانيّة، وقوّة توجيه الحزب الواحد «من الشعب ومن أجل الشعب».

ومن ثمّة، تولّدت التراتبيّات المتناقضة والمتداخلة في العالم العربي

---

(٨) انظر عملنا:

Charnay (Jean-Paul), ***Traumatismes musulmans: entre châri'â et géopolitique***, Paris: Afkar, 1993, p. 185.

الإسلامي بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي الذي أصدرته الدول الجديدة:

ـ من حيث المبدأ، الالتزام بتطبيق نصّ القانون الوضعي (القوانين، المراسيم، القرارات. . .) في حالة الأحكام المحدّدة حتّى ولو كانت مخالفةً للفقه. ومن الواضح أنّ مثل هذا الأمر مثار اعتراض من قبل الأصوليّين على الأقلّ فيما يتعلّق بالأحكام القرآنيّة؛ وهذه الأحكام نفسها هي ما نجده في التشريعات المتعلّقة بالزواج والإرث، ولكن ليس في الموادّ الاقتصاديّة والجنائيّة. وبعيدًا عن الاشتباكات السياسيّة الواضحة، فإنّ الإشارة إلى الجهاد من قبل الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ الجزائريّة في حزيران/يونيه ١٩٩١م توضّح مدى التناقض القائم بين الشريعة والقانون الوضعي.

ـ من الناحية العمليّة، ضرورة أن يتساءل القاضي، فيما يتعلّق بتفسير القانون الوضعي، عن مصالح الاشتراكيّة أو الليبراليّة (وهو ما يُبرّر في الغالب تدخّل السلطة السياسيّة أو الدولة أو الحزب) وروح الشريعة الإسلاميّة (الفتاوى الصادرة عن السلطات الدينيّة في الغالب بتحريض من السلطة السياسيّة).

ـ من الناحية المطلقة، سيادة الشريعة الإسلاميّة على القانون العرفي الذي يظلّ ساريَ المفعول في حالة وجود فراغ في القانون الوضعي أو لامبالاة في الشريعة الإسلاميّة.

ـ عند الضرورة، وفي حالة الفراغ القانوني، اللجوء إلى القانون الطبيعي وقواعد الإنصاف.

ولذلك من الضروري فصل أساليب تطبيق الأدوات القانونيّة بما يتجاوز أصلها ذاته. وبهذا يمكننا التمييز بين:

ـ مضمون المعايير: ويزداد وضوحًا في الممارسة العمليّة من خلال إصدار القانون الوضعي الجديد الذي يميل إلى اعتماد الشريعة مرجعًا، ولكن ما تزال العديد من أحكامه الموروثة عن الفترة الاستعماريّة تدعم الحجّة القائلة بأنّها قد تكون مطلوبةً في المعايير الدوليّة.

ـ تقعيد هذا القانون الوضعي: وهو يزداد تفصيلًا في المدوّنات على الطراز الغربي حتى بالنّسبة لأحكام الشريعة (قانون الأسرة)، ولكنّه تقعيد يؤدّي إلى انزياحات بين المنهجيّة الأصوليّة الكلاسيكيّة (العقديّة والواقعيّة والمقارنيّة)، ونظام التفسير الغربي: التسلسل الهرمي للمعايير، والحريّة الممنوحة للقاضي حسب طبيعة فروع القانون؛ أي: القانون «القويّ» (التجاري) أو القانون الضيّق (الجنائي).

ـ المبادئ العامّة للقانون (مبدأ الشرعيّة، عدم رجعيّة القانون الأكثر صرامة، تعارض الإجراءات (*contrarius actus*)، اتّفاق الإرادات الحرّة في نطاق احترام النظام العامّ، وما إلى ذلك).

ـ المقولات القانونيّة، وهي غير متوافقة في ما بين الشريعة الإسلاميّة الكلاسيكيّة والتشريع الصناعي، سواء كان ليبراليًا أو اشتراكيًا.

ـ طرق الاستدلال القانوني المختلفة في كلّ نظام حضاري، وحتى بين فروع كلّ نظام قانوني (القياس المنطقي المكوّن من قضيّتين ونتيجة أو القياس التماثلي، توسيع مبدأ أو مضاعفة الاستثناءات. . .).

ـ التداخل بين مختلف القوانين التي تشكّل القانون الوضعي.

وعلى سبيل المثال: كيف نوفّق بين قواعد نقل ملكيّة الأراضي التي تفرضها الثورة الزراعيّة وقواعد الميراث والتسلسل الهرمي للأسرة والضوابط الإداريّة (حماية الطفولة. . .).

ففلسفة العلوم القانونيّة المنبثقة عن المجتمعات الصناعيّة تقترن بالتطوّرات الاجتماعيّة التي تظهر في مجتمع يتطلّع إلى التنمية.

ولذلك، فإنّ المعايير القانونيّة نفسها تتطوّر (على سبيل المثال: حماية المرأة، أولويّة الفرد على الجماعات أو العكس بالعكس)، ولكن ليس وفق القناة التقليديّة (الفتوى، الرأي المنطقي) للفقيه المحلّي أو الفقيه العالم؛ فهذه عمليّة تنشأ من خلال تأقلم قضائي لجهاز القضاء المنظّم هو نفسه وفق مقاييس الدول القوميّة المركزيّة: طريقة التعيين، والإجراءات، وسبل التظلّم المبسّطة في الغالب مقارنة مع البلدان الصناعيّة ولكنّها مختلفة عن الممارسة الثنائيّة القديمة: استشارة المفتي أو الطالب، وحكم القاضي.

وقد ينتج عن ذلك أحيانًا بحث متعسّف عن التوفيق بين المقولات أو المؤسّسات القانونيّة الغربيّة والإسلاميّة. كما يؤدّي التردّد بشأن التسلسل الهرمي للمقاييس، وغموض الدوافع الموجّهة لاختيارات القاضي أو الاختصاص القضائي نحو هذا أو ذاك من المقاييس الوضعيّة أو الإسلاميّة، إلى خلل في الموازين والمساس بروح المقاييس القانونيّة، إن لم يؤدّ في كثير من الأحيان إلى تدهور كلا النظامين القانونيّين المقصودين، وهو تدهور لا يتوافق بالضرورة مع تراجع الفعاليّة القانونيّة، ولكنّه يُقوّض قدسيّة الشريعة بسبب التحوّلات الغامضة التي تجعل استخدام المقياس المستخدم ينحرف قليلًا عن دوره التقليدي في المجتمع الذي نشأ فيه.

فهذه الترجيحات المختلفة للمقاييس القانونيّة المفترض ثباتها، وهذه التغييرات التي تمسّ المؤسسات من خلال القوانين، تشقّ في العمق بعض العلاقات وبعض التوتّرات، وتدمّر بعض التوازنات، على الرغم من أنّ المادّة الإسلاميّة تظلّ ظاهريًّا هي نفسها.

ومن وجهة النظر هذه، فإنّ التفسير الذي يقدّمه العقل القانوني الأجنبي هو أقرب إلى التركيب الأيديولوجي منه إلى التحليل المتعمّق. لا سيّما وأنّ المقولات العقليّة (أنماط التفكير، نظام السببيّة، التسلسل الهرمي للقيم، الأنظمة اللاهوتيّة أو الفلسفيّة...) تنعكس في اللغة، ولكنّها تتأثّر بها، وبالتالي فإنّ معرفة الأجنبي الجيّدة لهذه اللغة لا تكشف له بصفة مباشرة، أو حتى غير مباشرة، التناغمات الدلاليّة، وتطابق الصور والأفكار، والميولات العاطفيّة، وحتى الحثّ على بعض السلوكيّات التي تشكّل بلا شكّ مكوّنات اللاوعي الجمعي ذاته. ولأنّ المعرفة اللغوية ـ النحويّة والتحصيل المعجمي يظلّان قاصرين عن ملاحقة الامتدادات اللغويّة عند الشعوب في الواقع المعاش.

وسواء رضينا أم لا، فإنّ الفترة الاستعمارية ولّدت أنظمةً قانونيّة مختلطة، تدهورت فيها الأنظمة القائمة في بعض الأحيان على نحو متبادل. وقد أدّت الثنائيّة اللغويّة القانونيّة إلى إدراج مفاهيم ومقولات ذهنيّة وطرق استدلال، ضمن علم أصول الفقه الكلاسيكي، وهو ما أثّر على مفاهيمه ومقولاته وطرق استدلاله.

وبهذا تحوّلت المدوّنات القانونيّة للبلدان العربيّة إلى نصوص قانونيّة غير متجانسة ومعقّدة. وقد وصلت الأمور اليوم إلى نقطة قصوى تتمثّل في التوجّه (دستوريًّا في بعض الأحيان) نحو تأكيد هيمنة القانون الوضعي الذي سنّته الدولة، على الشريعة... التي يُزعم مع ذلك أنّها نظام شامل.

٤ ـ انحسار المدوّنة القانونيّة:

تحت الضغط الأخلاقي والسياسي المسلّط من الغرب، تقلّصت المدوّنة القانونيّة الإسلاميّة بشكل كبير، لكنّها لم تكن هي نفسها شاملةً لمختلف مجالات النشاط البشري بنفس القوّة.

فهي تنظّم بدقّة الالتزامات المتعلّقة بالعلاقة بين الله وخلقه: العبادات. كما تنظّم المعاملات؛ أي: العلاقات بين الناس والجماعات والشعوب، وتنظّم بقوّة الوضع العائلي (وضع المرأة) والإرث الخاصّ (المواريث) والقانون الجنائي (الأخلاق الاجتماعيّة).

ولئن كان يمكننا استخلاص سياسة إسلاميّة من القرآن والسُّنَّة، إلا إنّ هذين المصدرين الشرعيّين يظلان أكثرَ انفتاحًا في مجال المؤسّسات السياسيّة والاقتصاديّة.

فإلى حدّ الآن، لا يبدو أنّ قصر الشريعة الإسلاميّة المحض على عدد قليل من المجالات الأساسيّة (العقائد، والعبادات الكبرى وتنظيم الخليّة الاجتماعيّة: الأسرة وتراثها) يعوق شعور الانتماء إلى الإسلام؛ بل هو على العكس من ذلك يؤكّده من خلال ترسيخ، وإن بطريقة محدودة ولكنّها دقيقة، بعض السمات القليلة التي تجعل الناس يعيشون في «محيط» اجتماعي إسلامي؛ ذلك أنّ الطابع الخاصّ لبعض فروع القانون يظلّ أحد أقوى الحصون الضامنة لدوام الإسلام، سواءً بوصفه دينًا أو بوصفه نظام حضارة:

ـ فمن حيث المضمون، فإنّ الليبراليّين والنسويّات يعارضون كلّ ما أنتجته المذاهب الفقهيّة: أي: باختصار، الفقه الكلاسيكي؛ بل إنّ البعض منهم يُنكر حتّى السُّنَّة، بما في ذلك الأحاديث الصحيحة المحقّقة، وهو ما لا يفعله الإصلاحيّون ولا الأصوليّون بطبيعة الحال.

ـ ومن حيث هو قوّة مشعّة، يبقى القرآن: ولكن هل يجب الأخذ

بأحكامه الواضحة والحاسمة؟ أم استخلاص توجّهات حافزة تسمح بعدم تطبيق بعض تلك الأحكام؟ إنّنا نعيد مُساءلة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه القديمين، ولكن المعلن بصفة خاصّة هو إمكانيّة؛ بل ضرورة النفاذ مباشرة إلى القرآن و«فهمه» بصفة فرديّة.

ومع ذلك، تبدو الحداثة مكوّنة من أربعة عناصر تضع المجتمعات الإسلاميّة - في جزء منها - في توافق مع المجتمعات الصناعيّة:

- إعادة تقييم نسبي لوضع المرأة بالتخلّي عن الصيغ القديمة المبرّرة لوضع المرأة الكلاسيكي (التكافؤ بين الجنسين في اختلافهما؛ نشاط المرأة العربيّة في بداية الهجرة؛ والحجّة التي تذكر دائمًا بخصوص وأد البنات زمن الجاهليّة) لصالح استقلال اجتماعي ومهني مساواتي وزواج طوعي وأحادي، ولكن قبل موجة «التحرّر» الجنسي المتولّدة عن حركة ماي ١٩٦٨م.

- التخلّي عن الشريعة بقصرها على التعبير عن انتماء ثقافي دونًا عن آثارها القانونيّة والاجتماعيّة، وهو ما سيسهّل دخول الإسلام في حوار أخلاقي أكثر منه لاهوتيًّا مع مجمل الأديان، ويسمح للتقدميّين والنسويّات بإعلان انتمائهم الديني كمسلمين لا مجرّد مسلمين ثقافيًّا كما يفعلون حاليًّا. مع المخاطرة بأنّ التسامح تجاه الآخر قد يولّد اللامبالاة تجاه الذات.

- اعتماد تصوّر للديمقراطيّة تعدّدي ومحايد فلسفيًّا.

- احترام حقوق الإنسان التي يبدو أنّ توسّعها وسيطرتها (حق التدخّل والحماية والعمل الإنساني. . .) هي المهمّة التحضيريّة الجديدة للغرب، والتي حلّت محلّ المهمّة القديمة التي تكفّل بها في الحقبة الاستعماريّة.

وبهذا، فإنّ الانضمام إلى الحداثة التي تفترضها عالميّة حقوق الإنسان ودولة الديمقراطيّة والمساواة في الحقوق، يقتضي من البلدان الإسلاميّة دكّ أركان ثلاث كتل أساسيّة عتيقة: ثنائيّة التقسيم بين مسلم وذمّي واستبدالها بالتمييز بين مواطن وأجنبي، ووضع المرأة وبنية الأسرة، والقانون الجنائي (العقوبات البدنيّة). أمّا الحقوق الثقافيّة واللغويّة (البربريّة في المغرب العربي، الكرديّة في الشرق الأوسط)، فهي بالأحرى من مشمولات النظام الوطني. إلا إنّ هذه الحواجز الثلاثة مفروضة من الوحي القرآني، وبالتالي

فهي من حيث المبدأ غير قابلة للتعديل ولا تسقط بالتقادم، وهي ما يؤسّس الأخلاق الفرديّة والجماعيّة للمجتمعات الإسلاميّة.

٥ ـ معركة التأويليّة والعلمانيّة:

ومن ثمّة، الوضع الحالي الغامض للقانون الإسلامي. فالشريعة، على الجانب الغربي، مشيطنة ولا تعني سوى قانون «عتيق» يقطع يد السارق ويرجم المرأة الزانية، ويقمع حرّية التعبير. أمّا من جهة «إسلام الأنوار» عند الليبراليّين التقدميّين والنسويّات والمتغرّبين الجدد، فإنّ الفقه مرفوض بشدّة، وهم يسعون إلى إعادة إحياء حركتين هامّتين ولكنّهما لا تمثّلان سوى أقليّة في التراث الإسلامي: الأولى كلاميّة، ولكنّها ثوريّة فيما يتعلّق بالعقيدة، وهي تتّخذ مرجعيّة لها حركة الاعتزال (في القرن الثاني الهجري) التي تعلن نفي الصفات الزائدة عن الذات الإلٰهيّة ونفي مشاركتها له في القدم، ومن هذا النفي كان اعتبارهم القرآن مخلوقًا؛ أي: محدثًا، وبالتالي فإنّ حرّية تفسيره ممكنة وإلا لأضحى مشاركًا لله في إحدى صفاته، وهو ما يُوقع في الكفر الأعظم؛ أي: الشرك.

ولكن هذه الحركة التي ولّدت محنةً قاسيةً ضدّ السُّنَّة رُفضت؛ بل إنّ المعتزلة الجدد المعاصرين يهملون حقيقة كون أسلافهم لم يشكّكوا مطلقًا من الناحية العمليّة في القواعد القانونيّة التي تنظّم البنيات الاجتماعيّة العربية الإسلاميّة.

وهذه الملاحظة يمكن سحبُها أيضًا على الحركة الثانية التي خاصمت الفقه: الصوفيّة. ولكن الصوفيّة الجدد المعاصرين يتجاهلون الحياة المطابقة للأحكام القرآنيّة التي عاشها أغلب كبار المتصوّفة. ومقابل هذا التجاهل، تمكّنت الشريعة من فرض نفسها بصرامة على يد الأصوليّين المتشدّدين المدافعين على ثبات النصّ؛ بل إنّ «الإرهابيين» أنفسهم لا يقومون بأيّ عمل من أعمالهم إلا بعد التأكّد من مطابقته للنصّ الشرعي حسب فقهائهم. وكل هذا يقدّر بشكل مختلف (منهجيًا بالأساس) حسب الاتجاهين القانونيّين الرئيسَيْن المتعارضين في العالم المعاصر:

إمّا باتّباع أصحاب نزعة الفهم الحرفي للنّصوص، على نهج ابن تيمية،

ذلك العالم الذي ظهر في القرن الرابع عشر، والذي استخدمت فتواه في تبرير قتل الرئيس المصري أنور السادات بدعوى أنّه طاغية؛ ومحمّد بن عبد الوهّاب، ملهم السلالة الملكيّة السعوديّة في القرن الثامن عشر؛ وحسن البنّا، مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين في القرن العشرين.

أو باتّباع أصحاب النزعة التوفيقيّة متابعي مدرسة الإصلاح في القرنين التاسع عشر والعشرين وأعلامها مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمّد عبده، ورشيد رضا، والطهطاوي. ولعلّه من المفارقات أن تنعكس الدلالة الرمزيّة للاسم الذي اعتمده هؤلاء: «السلفيّة»، وهو اسم يستحضر العودة إلى شريعة السلف، ليتبنّاه الآن أحفاد أولئك الأعلام - الموصوفين أيضًا بأنّهم «أصوليّون»؛ أي: المحافظون على المبادئ الأساسيّة - في وقت تتطوّر فيه أنظمة يُراد لها عدم تطبيق هذا أو ذاك من نصوص القرآن(٩). ومع ذلك، فإن التقييم المقارني للأحكام القرآنيّة يؤدّي إلى تناقضات كبيرة تمسّ الطابعين، القدسي والعقدي للشريعة.

- كيف يمكن إبطال أحكام قرآنيّة منصوص عليها في الوحي الإلٰهي؟

- كيف ننسى أنّ هذه الأحكام ساعدت على مدى قرون في تشكيل البنى الاجتماعيّة (العائلة. . .) والتوجّهات الأخلاقيّة التي شكّلت جوهر الإسلام؟

- هل يؤدّي هذا المساس بقداسة الشريعة إلى انشقاق جديد في الإسلام؟

- ما مصير نظام الاختلاف العقائدي في مواجهة الدولة القوميّة المعاصرة التي تسنّ مدوّنات قوانينها الوضعيّة وتُمركز فقهها عبر محاكمها العليا؟

لقد كان لعلماء الفقه على سبيل المثال، عدد كبير من المقاييس لتقرير ما إذا كان الطلاق الذي أعلنه الزوج صحيحًا أو باطلًا؛ وكان الطابع الصارم لهذه المقاييس يكشف عن حالة المرأة في محيطها. . . إلخ؛ بل إنّ تطوّر المجتمعات الإسلاميّة ما زال يظهر إلى اليوم وبقدر كبير على المستوى القانوني في الحلول التي تعتمدها المدوّنات القانونيّة (بشكل عامّ، المقياس

(٩) Charnay (Jean Paul), ***La chari 'a et l'Occident***, L'Herne, Paris, 2001.

الأكثر «تراخيًا» الذي يختاره المشرع نهائيًّا من بين المقاييس السابقة المتعدّدة) أكثر ممّا يظهر في لعبة الفقه.

فما يعترض عليه العالم الحديث لا يقتصر على محتوى الفقه (مثل الوضع العائلي، فقه المواريث أو العقوبات...)؛ بل هو كذلك طرق الاستدلال والهيبة الاجتماعيّة للفقهاء، وباختصار، هندسة المجتمعات الإسلاميّة وتنظيمها. ومن هنا ثورة الأصوليّين الذين لا يدافعون عن هذا أو ذاك من أحكام الشريعة بصفته تلك؛ بل لأنّه يمثّل جزءًا، بطبيعة مصدره، من مجموع كان قد اكتسب اتّساقًا عبر الأجيال.

لذا، تنفتح أربع طرق من شأنها تجاوز الصلابة الحرفيّة للنصّ:

- الفيض الصوفي، وخطر ذلك أن يُترك إلى السلطة (مسلمة أو غير مسلمة، أو مضادّة للمسلمين) تنظيم المدينة الإسلاميّة والحياة اليومية. ونكون هنا أمامَ عقبة اللاواقع.

- تنزيل أحكام الوحي ضمن سياقاتها التاريخيّة بحيث لن تُطبّق في ظلّ الظروف الراهنة، مع التوقّي من أن يؤدّي ذلك إلى غربلة القرآن وفق الأيديولوجيّات والتغيّرات الاجتماعيّة. ونكون هنا أمام عقبة السهولة.

- الهروب إلى الأخرويّات. بما أنّ القرآن غير مكتمل مقارنة مع نصّ موجود في السماء ﴿فِى لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ﴾ [البروج: ٢٢]، فإنّه لا يمكن الاستفادة من تطبيق غير ملموس. ومَكْمَن الخطر في ذلك، هو نفي كلّ عقلانيّة وكلّ يقين دنيوي، عن العلاقة بين الإيمان والأعمال. ونكون هنا أمام عقبة عدم التكيّف الاجتماعي.

- النقد الأثري التفسيري والتأويلي الحداثوي، الذي ستتجاوز نتائجه إعادة تفسير الأحكام إلى التشكيك في نصّ القرآن ذاته؛ أي: نفي تعاليه، وتنسيبه. ونكون هنا أمام عقبة نزع القداسة.

ويظلّ السؤال قائمًا: ما هو القانون الذي سيُعتمد مصدرًا أعلى؟ هل هو الشريعة كما ورثناها من العصر الكلاسيكي، أم القانون الوضعي للدّولة ذات السيادة؟ بشكل عامّ، يرى الفكر السلفي أنّ التشريعات الحديثة تعترف بالشّريعة كمصدر للقانون يمكن الاحتجاج به لأنّه صادر عن الوحي، ولكنّها

تضع في القانون الوضعي ضوابط قضائيّة أو إداريّة للأحوال الشخصيّة، وهذا ما يُسبّب تداخلًا يتنافى مع طبيعة الأسرة الإسلاميّة الأبويّة.

ومع ذلك، فإنّ الصعوبة تكمن في ما يتجاوز هذا الأمر: ما هي القوّة وما هو المحتوى الذي يجب الاعتراف بهما للشريعة؟

وهنا، تعدّد النظم المقترحة التي غالبًا ما تكون قيّمة من حيث المضمون الفكري، ولكنّها محدودة القدرة على تجميع الناس حولها؛ نظرًا لغياب هرميّة لاهوتيّة - كنسيّة مُـمَأسسة بشكل كافٍ في الإسلام. لذلك تسقط كلّ هذه الأنظمة تحت ضربات المتمسّكين بحرفيّة النصوص بتهمة الانتقاص من طبيعة وقوّة الوحي.

ومن هنا، تأتي الاتجاهات الجديدة، والأمل في تطوير تأويل جديد من شأنه أن يتجاوز الجهود الفكريّة الفرديّة المتتالية منذ الإصلاحيّين السلفيّين في القرن التاسع عشر، والتي كانت عواقبها وخيمةً أحيانًا على أصحابها (وصلت حدّ القتل). ومع مراعاة الأوضاع السياسيّة الطارئة، يدعو مؤيّدو هذه التأويليّة الجديدة إلى التحرّك وبذل جهد فكري معزّز. لكنّ المصدر الثالث لسنّ الأحكام في الإسلام بعد القرآن والسُّنَّة؛ أي: الإجماع، لا يمكن تنظيمه بشكل صحيح بسبب الاختلافات بين الدول.

كما يواجه الاجتهاد الفردي من ناحية أخرى، عقبات رئيسة: الضغط والرقابة التي تمارسها الأنظمة الاستبداديّة، ناهيك عن الأنظمة الديكتاتوريّة، على العقول الحرّة؛ ولكن أيضًا الصعوبة التي يلقاها عقل حرّ واحد لإتقان مجموع المعارف اللازمة لإعادة تفسير الإسلام في العالم المعاصر عدًا عن حذقه العلوم الدينيّة والنحويّة الكلاسيكيّة الضروريّة لذلك.

لذا، فإنّ هذه التأويليّة الجديدة تقترح الاجتهادَ الجماعي، والتفكير ضمن مجموعات تحدّد الورشات التي يجب أن نفتح، وهو ما من شأنه أن يسمح بالقيام ببحوث متعدّدة التخصّصات تستعين بمجمل العلوم الإنسانيّة، وهو ما يسمح أيضًا بتجنّب زهو الباحث المعزول بنفسه، وتحسين حماية المفكّرين من ردود الفعل، وحتى من القمع السياسي.

ومع ذلك، توجد مخاطر كبيرة:

أوّلها اجتماعي: أن تؤدّي المسارات المفتوحة التي يمكن أن تكون متباينةً، في نهاية المطاف إلى انشقاقات جديدة داخل الإسلام. ولعلّ ما يزيد في إمكانيّة هذا الخطر هو وجود اجتهاد «دنيوي» و«ضارّ»، تقوم به دوائر الأعمال أو الأوساط الطائفيّة المتكاثرة، ممّا يؤدّي إلى نشوء «إسلامات جديدة».

وثانيها روحي: أن تتقوّض عقيدة سيادة الوحي الإلٰهي، هذه السلطة النصّية البدئيّة المؤسّسة للإسلام، وأن يذوب التسامي في رفاهية المحايثة، في إغراءات المجتمعات الإباحيّة والاستهلاكيّة.

إنّه الموقف الذي يشكّل الدرعَ المتصدّي للتفسيرات المتطرّفة، ويشكّل التنفيذ المباشر لمبدأ سيادة حكم الوحي ومبدأ الحاكميّة في الإسلام، ولكنّها مبادئ تُستقرأ اليوم بطريقة ترفض المبادئ القديمة للاحتراز والتواضع: «**من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**»، «**ستفترق أمّتي على ثلاث سبعين فرقة كلّها في النّار إلا واحدة**»، كما جاء في الحديث.

ومن هنا العودة القديمة إلى التقليد، واجترار الحلول القديمة المجرّبة. ولكن اليوم، يُضاعف تفجّر الذاتيّة الحادّة، ودون إقناع الجماهير، الدعوات نحو اجتهاد «جماعي»؛ أي: نحو «اجتهاد جديد» وبناء أنظمة تهدف في نهاية المطاف إلى عدم تطبيق آيات الحدود القرآنيّة، وهو ما لا يمكن أن يكون إلا إذا تمّ حلّ المشاكل القانونيّة (أي: بنية الأسرة وأخلاق الشعائر التقليديّة) بنزع القداسة عن النصوص. وهذا لا يعني إيجادَ حلّ؛ بل نفي المشكلة التي تطرحها الشريعة المنزّلة.

ومن هنا بروز حركة ثلاثيّة متناقضة حاليًّا:

ـ تفسيرات مفرطة للهروب من قواعد الشريعة التي تظهر للمسلمين الغربيّين الجدد، وللمجتمعات الإسلاميّة الصناعيّة الجديدة، متعارضة أشدّ التعارض مع حقوق الإنسان وما بعد الحداثة، رغم الجهد في الحفاظ على قدسيّة الشريعة الإسلاميّة، وهذا في الواقع ما يضرّ بها.

ـ القضاء على التعدديّة الفقهيّة في الشريعة الإسلاميّة من خلال المركزة التشريعيّة والقضائيّة في الدول القوميّة؛ إذ ينشئ كلّ منها قانونًا وضعيًّا خاصًّا

به، بما يؤكّد الطبيعة التقنية للقانون الخاصّ، ويترك للحكومة مطلق اليد في مجال القانون العامّ لكي تنظّم مجال العبادات والطقوس بحسب الأهواء السياسيّة والضغوط الاجتماعيّة ضدّ تقويّة ضيّقة حريصة على إعادة استثمار قانون الأحوال الشخصيّة، وحتى القانون الجنائي؛ أي: الأخلاق. فالتقاء هاتين الحركتين المتعارضتين يؤدّي إلى إعادة أسلمة خفيّة للمجتمع.

- التجانس الداخلي لقانون الدولة الوضعي الرافض للأعراف المحليّة، وعلى العكس من ذلك، اختراقه من قبل الاشتراطات الاقتصاديّة للقانون التجاري الدولي؛ أي: العولمة. الأمر الذي يثير بدوره إرادةَ بناء شبكات البنوك الإسلاميّة التي تعمل بطريقة عدم المخاطرة (اعتبار المخاطرة تعدّيًا على مشيئة الله)[*] وبدون فائدة (ما لا يُكتسب بالعمل، هو محض ربا).

ولا تكمن الصعوبة في اتحاد، معلن بقوّة أو مرفوض بحماس، بين السياسي والدّيني أو تبعيّة الأوّل للثاني. ذلك أنّ الحاكم المسلم خاضع في كثير من الأحيان للديني، أو بالأحرى لـ«رجال الدين»: أصحاب العمائم. لكنّ الصعوبة تكمن في خضوع القانوني للاهوتي. فالقانوني هو ما يحدّد البنى الاجتماعيّة، وهذه تُولّد هذه أو تلك من المؤسّسات الأسريّة، وتحدّد العلاقات بين الجنسين ولائحة الفضائل والرذائل، ومفهوم الخير والشر، وأساليب العيش والآداب العامّة... أكثر بكثير ممّا تفعله السياسة، وهو ما يجعل الأعراف القائمة على العقائد والأحكام المسبقة عصيّة على التغيير.

ذلك أنّ الخلافات والصراعات الدمويّة تتفاقم حاليًا حول هذه النقطة: هل يمكن للقانوني الانفصال عن اللاهوتي؟ هل يمكن للقانون أن يصبح «وضعيًا» بالمعنى الحديث للكلمة؛ أي: أن يتجاوز الأحكام الحرفيّة للوحي؟ وهل يمكن أن يضعف ذلك عقيدة تجاوز الوحي للتاريخ، وعصمته وإعجازه؟

ثمّ هل يُمكن للأساليب التاريخيّة النقديّة أن تُشكّك في النصّ القرآني

(*) ربّما يكون العكس هو الصحيح؛ فالصيرفة الإسلاميّة، على عكس الصيرفة الربويّة، تعتمد المخاطرة؛ أي: المشاركة في الخسارة كما في الربح. ومن ذلك مثلاً عقود المضاربة؛ أي: أن يقدِّم المالَ طرف، ويكون العمل والاستثمار وإدارته من طرف آخر، ويكون الربح بينهما حسب النسبة التي يتفقان عليها، بحيث تقع نسبة المخاطرة في الخسارة على الطرفين؛ إذ يخاطر مقدّم المال بخسارة رأس المال، فيما يتحمّل المستثمر أيّ مخاطر إضافيّة (من ديون وخلافه) [المترجم].

نفسه؟ فالعلمانيّة تنفذ من خلال التأويل في مواجهة المتمسّكين بتقديس النصوص، مع أخذهم بالتكنولوجيا، والذين قد يصل بعضهم إلى ارتكاب أفعال إرهابيّة على غرار تنظيم القاعدة (الجماعة السلفيّة للدّعوة والقتال في الجزائر).

ومن ناحية أخرى، تتزايد الرغبة عند عموم المؤمنين في احترام أحكام العبادات بدقّة، بحيث أضحى تفسير مجال الحلال يتمّ بشكل ضيّق، ويتزايد الانصراف عن السُّنَّة؛ فالأحاديث التي سبق الاحتجاج بها بقوّة ـ حتى في المحافل الدوليّة ـ لتخفيف الشريعة الإسلاميّة، أضحت الآن محلّ شكّ نظرًا لضعف سلسلة انتقالها (الإسناد)، ولم تعد تعتبر أحاديث حسنة(*). وكذا الأمر في التمييز بين الجهاد الأكبر، الروحاني، والجهاد الأصغر، الحربي. وكذلك الحضّ على «طلب العلم ولو في الصين». وبهذا تتفاقم الرغبة في النقاء وعدم التواصل مع الخارج.

إنّ الطفرات التاريخيّة والاجتماعيّة التي لا مفرّ منها تشوّه بشكل عميق الفلسفةَ الأخلاقيّة الكلاسيكيّة، وتغيّر مضمون المعتقدات وتراتبيّة القيم، ممّا يشي بخطر نشوب صراع حضاري بين المسلمين أنفسهم، وخطر بروز انشقاق، أو حتّى بدعة جديدة.

(*) استخدم المؤلّف لفظ (حسنة)، ولعلّه يقصد (صحيحة)؛ إذ الحسن أقلّ مرتبة من الصحيح كما هو معلوم [المترجم].



الفصل الثالث

الاختلاف بوصفه تكيّفًا

خطاطة منهجيّة

«اختلاف أمّتي رحمة».

«ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة كلّها في النّار إلا واحدة».

«من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ».

«إذا اجتهد المجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد».

(أحاديث نبويّة)

إنّ التوفيق بين هذه الأحاديث التي كثيرًا ما يتم الاستشهاد بها، والتي قد يكون بعضها موضوعًا، تُوضّح على نحو جيّد الأسئلة التي طُرحت في الإسلام نتيجة الاختلافات الملاحظة في الكتاب المنزّل؛ أي: في القرآن بوصفه النصّ «التشريعي» الوحيد والموجز (بالمعنى القويّ)، كما بين الاجتهادات الفقهيّة التي تشكّل مدوّنة الشريعة الإسلاميّة (الفقه، ويعني حرفيًّا: تفسير الشريعة الإلهيّة).

فقد توسّعت تلك الاجتهادات من حالات ملموسة إلى حالات ملموسة أخرى، ولم تعتن قطّ بالربط منطقيًّا بين الحلول الحادثة والمبادئ العامّة للدّين (أصول الدين) التي ما زالت هي ذاتها غير محدّدة بشكل كامل من قبل اللاهوت العقائدي. ولكن في نفس الوقت تمّ تطوير علم المبادئ العامّة للشريعة: أصول الفقه.

١ ـ علم الأصول والاختلاف:

ومن هنا، تمّ بناء علم أصول الفقه للحدّ من الفجوة بين المعتقدات

والأخلاق، وهي بالتأكيد مقاييس مفروضة في المصادر الأوليّة، وبين مختلف فروع الشريعة بوصفها مدوّنة واقعيّة لتنظيم المجتمع المسلم، من أجل تحديد ما إذا كانت المقاييس الداخليّة أو الخارجيّة التي استدمجها الإسلام منذ وفاة النبيّ مقبولة دينيًّا.

وقد كان وضع هذا العلم سابقًا على وضع علم أصول الدين؛ لأنّ الأهمّ والمطلوب فورًا كان تبرير الأفعال في ضوء الأحكام الإلٰهيّة. فالإسلام في الواقع يفترض إيمانًا بسيطًا نسبيًّا لا يُثير الحيرة، بقدر ما تُثيرها تطبيقاته الفرديّة وما بين الأفراد: أي: التخوّف من أن لا تكون الأفعال التي يحكمها الفقه مبدئيًّا متوافقة معه، وهو ما يجعل الفقه نفسه، في حالة الانحراف أو الضلال، يقترح حلولًا غير متوافقة مع الإرادة الإلٰهيّة. وهذه الحيرة المزدوجة هي ما يفسّر لماذا حاول الإسلام تنظيم نفسه أوّلًا من خلال علم أصول الفقه لا من خلال علم أصول الدين.

ولكن الأمر أبعد من هذا التبرير الأساسي: تأكيد الطابع المقدّس وتنقية الطقوس وقواعد السلوك من خلال ربطها بأخلاق، قائمة هي نفسها على العدل الإلٰهي، إذ يقترح علم الأصول استخلاص الوسائط التي أمكن من خلالها للطقوس ولقواعد السلوك تلك أن تقوم (كان يجب أن تقوم حسب المبادئ الإسلاميّة الحقيقيّة، لا بفعل تأثيرات إيديولوجيّة تاريخيّة واجتماعيّة فحسب). ومن ثمّة، جاز استخدام تلك الوسائط، إن لم يكن لوضع مقاييس جديدة، فعلى الأقلّ لتكييف المقاييس القائمة مع أوضاع مستقبليّة. وكان من شأن علم الأصول، وهو أداة التنقية الأولى، أن يكون أيضًا وسيلة لنموّ الشريعة. وهو بذلك جامع بين علم المبادئ ونظريّة في المعرفة.

ولكن الرغبة في إدخال أداة عقلنة مثل القياس المنطقي في الظاهرة القانونيّة المتميّزة بوجود عدّة تمايزات بين الأخلاق والعقيدة من جهة، والحياة الملموسة من ناحية أخرى، يؤدّي إلى تشويه أحد هذين المجالين ونسيان الطابع الخاصّ جدًّا للشريعة من حيث افتراضها وجود عدم يقين نسبي، وبعض الانزياح بين المبادئ والقواعد والسلوكيّات.

بل إنّ الأمر قد يتجاوز ذلك، إذ من شأن علم الأصول أن يُثير بدوره تناقضات جديدة. ومن المؤكد أنّه اقترح الحدّ من الفضيحة الدينيّة والفكريّة

والعاطفيّة الناجمة عن حقيقة أنّه استنبط، انطلاقًا من المصادر المقدّسة (القرآن والسُّنَّة) ومن الإجماع، حلولًا متباينة، إمّا عبر تقييمات مختلفة للمصادر عند وضع القواعد، أو من خلال تطبيقات مختلفة للقواعد.

وقد أثار هذا الأمر ملاحظتين مثيرتين للقلق: إحداهما تتعلّق بالطبيعة البشريّة، والأخرى بالجوهر الإلٰهي. فمن الناحية الاجتماعيّة الموضوعيّة، فإنّ المُثُل العليا والعقائد والمؤسّسات في كلّ دين تخضع للتنوّع اللانهائي للتمثّلات النفسيّة الفرديّة؛ وتغدو رموزًا وإشارات تُفسّر تفسيرات مختلفة من جانب العقول المفردة، كما يتمّ تجسيدها بأشكال مختلفة باختلاف المناطق والبلدان:

فقد رفض عمر بن عبد العزيز (٧١٧ ـ ٧٢٠م)، وهو أحد الأمويّين القلائل الذين سعوا بإخلاص إلى ضبط سياستهم العامّة حسب مبادئ الإسلام، وضع تشريع موحّد للأمّة بأكملها، وسمح للولايات باتّباع تعاليم الفقهاء المحلّيين.

كما تمّ أيضًا في وقت لاحق، رفض الاقتراح الذي قدّمه عبد الله بن المقفّع (ت١٤٠هـ)، وهو فارسي أسلم وأصبح أحدَ كبار موظّفي الدولة، والقاضي بتدوين جميع الاختلافات الجغرافيّة والتاريخيّة أو الطقوسيّة التي لم ترد في القرآن أو السُّنَّة الصحيحة للنبيّ[1].

كما رُفضت اقتراحات بعض المؤرّخين الدعاة، وخاصّة منهم الشيعة[2]؛ ذلك أنّه طالما تحقّق حفظ وحدة العقيدة حول بعض العقائد الأساسيّة

---

(١) **«فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فتُرفع إليه في كتاب ويُرفع معها ما يحتاج به كلّ قوم من سُنَّة وقياس، ثمّ نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كلّ قضيّة رأيه ويعزم عليه عزمه وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتابًا جامعًا، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحطام المختلطة الصواب حكمًا واحدًا صوابًا»**. انظر:

Ibn Muqaffâ', trad. Pellat, ***Le milieu basrien, p. 286 et s.***

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

ابن المقفّع (أبو محمّد، عبد الله روزبه بن داذويه)، «رسالة في الصحابة»، في: **آثار ابن المقفّع**، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٩م، ص٣١٧.

(٢) على سبيل المثال: أبو حنيفة الدينوري (ت٨٩٥م)، الذي يلغي الاختلافات، في كتابه **الأخبار الطوال**، من خلال استبعاد العناصر التي تتعارض مع استدلالاته.

(بخلاف وحدانيّة الله، كانت كلّها تقريبًا محلّ تنازع)، فلا عبرة بالاختلافات الشخصيّة أو المحليّة. أو بشكل أدقّ، وتجنّبًا للمشكلة، فإنّ الإسلام السُّنّي يؤكّد أنّ تلك الاختلافات هي من مراد الله[٣]: فبها يتمّ حفظ وحدة العقل البشري وحرّيته التي وضعها في عباده؛ فالله كما أراد اختلاف الطبائع والأفعال، فإنّه أراد اختلاف الآراء[٤].

وبمزيد التوغّل في التحليل، يمكن للمرء أن يتساءل عمّا إذا كان الإسلام يعتبر الاختلافات موجودة في العقول المخلوقة؛ أي: في الطبيعة، أم في الجوهر الإلٰهي. وبالفعل، كيف يمكن حلّ التناقضات الموجودة في القرآن، سواء بين الآيات، أو في اختلاف قراءة نفس الآية، أو من خلال الأضداد في النصّ القرآني (الألفاظ ذات المعنيين المتضادّين)؟

لقد قام اللاهوت بالتأكيد ـ وخاصّة في توجّهه العقلاني، علم الكلام ـ بجهود عديدة للحدّ من هذه التناقضات (الآيات الناسخة والمنسوخة، الآيات العامّة أو الخاصّة، المحكم والمتشابه، التحليل النحوي... إلخ). ومع ذلك، يبقى السؤال المروّع: هل أراد الله أو سمح بوحي مزدوج حول موضوع واحد؟

---

(٣) يقول ابن قتيبة، وهو السُّنّي الوسطي والتوفيقي: **«وَهَذِهِ الْاخْتِيَارَاتُ، إِنَّمَا اخْتَلَفَتْ هَذَا الِاخْتِلَافَ، لِاخْتِلَافِ عُقُولِ النَّاسِ، وَكُلٌّ يَخْتَارُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ. وَلَوْ رَجَعُوا إِلَى أَنَّ اللهَ تَعَالَى إِنَّمَا أَرْسَلَ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً رَسُولاً وَاحِدًا وَأَمَرَهُمْ بِاتِّبَاعِهِ وَقَبُولِ قَوْلِهِ، وَأَنَّهُ لَمْ يُرْسِلِ اثْنَيْنِ وَلَا أَرْبَعَةً، وَلَا عِشْرِينَ وَلَا سَبْعِينَ، فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، لَدَلَّهُمْ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الصَّادِقَ الْعَدْلَ، صَادِقُ الْخَبَرِ، كَمَا أَنَّ الرَّسُولَ الْوَاحِدَ الْمُبَلِّغَ عَنِ اللهِ تَعَالَى صَادِقُ الْخَبَرِ»**. انظر:

Ibn Qutayba (*Kitâb ta'wîl mukhtalif al-h'adîth*, traduction annotée par Gérard Lecomte, Institut français de Damas, 1962, p. 84.

كما يستند اللاهوت الوسطي أيضًا على الحديث المذكور في مستهلّ هذه الدراسة: **«اختلاف أمّتي رحمة»**.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي لابن قتيبة، في:

ابن قتيبة الدينوري (أبو محمّد عبد الله بن مسلم)، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمّد الأصفر، المكتب الإسلامي ومؤسّسة الإشراق، بيروت، ١٩٩٩م، ص١١٨.

(٤) ويُلاحظ روبرت برونشفيغ: **«سيثبت التباعد بين المدارس فائدته، وسيعطى الحقّ للمقولة المأثورة التي تصوّر لنا الاختلاف بوصفه المفتاحَ الحقيقي للشريعة الإسلاميّة: من لم يعرف الاختلاف، لم يشمّ أنفه الفقه»**. انظر:

Brunschvig (Robert), «Considérations sur le droit musulman ancien», *Studia Islamica, III, 1955, p. 73.*

إنّه سؤال كفيل - إضافة إلى تداعياته الاجتماعيّة والتاريخيّة المحتملة - بهزّ شرعية، إن لم يكن التفسير العقلاني، فعلى الأقلّ الجمع المنهجي الحادّ بين المنطق الفقهي الذي يقبل بالتعارض والتناقض، والمنطق الصوري الذي يرفضهما؛ ذلك أنّ الفقه بوصفه في آنٍ شريعة منزّلة ومكتوبة و«وضعيّة»، لا يستند إلى قانون طبيعي كوني: فالصحيح والكاذب، والعادل والظالم، والأوامر والنواهي ليست «كامنةً» في الضمير الإنساني؛ بل معلنة بصفتها تلك عن طريق الإرادة الإلٰهية الصريحة[٥]، وليس عن طريق قانون طبيعي (*jusnaturalisme*)[٦].

وبالنتيجة، فإنّ فعاليّة هذا المنطق الصوري تقوّضه التخصّصات الأخرى التي يجب أن تكون أساسًا له: علم اللغة، وعلم القراءات وتفسير القرآن، وعلم الحديث، وباختصار، علوم الدين واللغة والنحو والتاريخ: أي: «العلوم العربيّة». ولكن مقولاتها ليست متشابهة (انظر، على سبيل المثال: القياس بوصفه استدلالًا تماثليًّا، ومنطقيًّا، وإجراءً قانونيًّا، ونحويًّا). ومن ثمّة بروز تيّار فكري كامل لا يعود مطلقًا إلى علم أصول الفقه، وهو لا يقتصر على «المشتغلين» بالشريعة؛ بل يمتدّ إلى المفسّرين بالأثر أيضًا.

وقد قام أبرز ممثّل لهذا التيّار، ابن جرير الطبري (٨٣٩ - ٩٢٢م)[٧]، بالمماثلة بين آثار كلام الله في القرآن، وإرادة الله في التاريخ. فهو يطرح في تفسيره للقرآن جميعَ التفسيرات المتعلّقة بكلّ صعوبة: اللغويّة والتاريخيّة والقانونيّة، ويذكر أسماء من قال بها ووثّقها، دون أن يطرح رأيه في تجاوز الاختلافات، ولا يشعر مطلقًا بأنّه ملزم بالتغلّب على التناقضات التي تظلّ

---

(٥) مصطلح يحتمل المعنيين المتضاربين. انظر:

Berque (Jacques), Charnay (Jean-Paul) & alii, ***L'ambivalence dans la culture arabe***, Anthropos, 1967.

(٦) حسب اعتقادات السُّنَّة، فإنّ الله أدرج في الضمير الفردي نفورًا طبيعيًّا من بعض الرذائل: الكذب والسرقة والعنف والخداع والوحشيّة واللواطة...

(٧) *Kitâb ikhtilâf al-fuqahâ'*, Le Caire, 1902, préface par F. Kern; éd. Schacht, Le Caire, 1933.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

الطبري (أبو جعفر، محمّد بن جرير)، **اختلاف الفقهاء**، تصحيح: فريدريك كرن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٩م.

قائمة رغم جهود النحوي والمؤرّخ وعالم الحديث: لأنّ تلك التناقضات مردّها إلى الله.

ومن هنا، فإنّ علم الأصول يُثير مقاومة من جانب المفسّرين، ولا مبالاة من جانب أهل الفقه. فبسعيه إلى تحديد الطرائق التي يمكن من خلالها أن تكون الأعمال البشريّة والأشياء مطابقة للشّرع ومنظّمة وفق متطلّبات الدين ومقتضيات التاريخ الإسلامي، وبعمله على استخدام الكليّات العقليّة لاكتساب سعادة الحياة الدنيا ونعيم الآخرة، فهو يسعى إلى تحقيق كلّية من خلال تداخل وثيق بين المنهج والمضمون، وهي كلّية من شأنها أن تثير بدورها، من خلال اشتغالها، اختلافات جديدة ومتعدّدة. ويعود ذلك إلى تنوّع الأساليب التقنيّة في تقدير نقاء الشريعة وتوسّعها، وهو مطلب مختلف المدارس، بقدر ما يعود إلى اختلاف المسارات الروحيّة والتشكّلات الفكريّة لكبار علماء الأصول.

لذلك، وفي الوقت الذي برع فيه الشافعي في وضع أوّل علم أصول شامل، بدأ باب الاجتهاد في الانغلاق، وذلك بعد ظهور آخر مذهب فقهي كبير، هو المذهب الحنبلي الذي لا يمكن بأيّ حال إنكار قوّته وإرادته التوفيقيّة.

وإذا ما كان علم الأصول قد فشل في مهمّته الكبرى، وهي تنقية الأحكام وتوسيعها وترتيبها منطقيًا؛ بوصف ذلك أوّل ازدهار قانوني يتمّ على أرض الواقع بعد الهجرة، إلا إنّه توجّه على العكس من ذلك إلى توليد حلول لا تنفي تلك الاختلافات التي كان يرغب في محاربتها؛ بل وجد نفسه مجبرًا على تقديرها واستخدامها.

ولذلك، فإن هذا الجانب الخاصّ جدًّا من الشريعة الإسلاميّة، ونقصد الاختلاف، هو ما سنتفحّصه من خلال التعرّض إلى بعض الأعمال المميّزة لعقول كان لها تأثير فكري عميق، ولن نقف عند أعمال المؤلّفين الذين يتعاملون تقنيًّا مع المسألة؛ وبالتالي، فلن نكون مجبرين على استعراض شامل لجميع المؤلّفات؛ ذلك أنّنا نروم هنا بالدرجة الأولى البحث في تطوّر الوظيفة الاجتماعيّة للاختلاف في مسار الأمّة الإسلاميّة، أكثر من البحث في تغيّر آليّاتها الذاتيّة أو تنوّع مضامينها(٨).

---

(٨) انظر حول هذا الموضوع: =

٢ ـ الوعي بالاختلاف. الشافعي:

لقد كان الوعي بالاختلاف وإمكانيّاته ومخاطره، سريعًا. ولذلك كان الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ/ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م)، وهو مؤسّس أحد المذاهب الكبرى التي ما تزال قائمة، أقلّ اهتمامًا في كتابه المشهور «**الرسالة**» **في أصول الفقه**[٩]، بتطوير المدونّة الفقهيّة التي سبق لها في زمنه أن تبنّت عناصر عديدة ما قبل إسلاميّة أو غير عربيّة، قدر اهتمامه بتنظيمها ومطابقتها للإسلام.

وقد حاول إظهار أنّه سبق لعناصر خارجيّة أن اندرجت ضمن الإطار الإسلامي دون أن تشوّهه؛ بل كانت أيضًا مطابقة لشريعة الله، النظام القانوني الأكمل. وبضرب من التحوّل الجريء، ولكن الضروري اجتماعيًّا

= المنذري النسابوري، **كتاب الاختلاف**؛ الطبري، **كتاب اختلاف الفقهاء**؛ أبو بكر النيسابوري، **كتاب اختلاف العلماء**؛ ابن هبيرة، **كتاب الإفصاح عن معاني الصحاح**؛ السمرقندي، **كتاب اختلاف الرواية والمذاهب**؛ السروري، **كتاب اختلاف الصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين**؛ ابن الناس، **كتاب اختلاف الناس في العزل والجماع**؛ الدمشقي، **رحمة الأمة في اختلاف الأئمّة**؛ الشعراني، **كتاب الميزان الكبرى**؛ وكذلك:

Cha'rânî, *Kitâb al-mizân al-kubrâ*, trad. Perron, Alger; Snouck Hurgronje, in *Revue de l'Histoire des religions*, XXXVII, p. 178 et s.; I. Goldziher *Die Zâhiriten*, p. 94-102, et *Vorlesungen über den Islam*, p. 51-53, et in *Beiträg. zur Religionswissenschaft*, éd. par la Société des Sciences religieuses de Stockholm, I (1913-14), p. 115-142; F. Kern, in *Zeitschr. d. Deutschr. Morgenl. Ges* LV, p. 61-73.

وتقتصر بعض الأطروحات على الإشارة فحسب إلى الاختلافات بين بعض المؤلّفين الأساسيّين، وهذا ما فعله القدوري في مؤلّفه الضخم (**التجريد**) تجاه الشافعي وأبي حنيفة.

وبصورة أعمّ، فإنّ النقاش حول مختلف آراء النِّحَل والمدارس القائمة يشكّل أدبًا مزدهرًا.

انظر على سبيل المثال:

مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين للأشعري، كتاب **الفِصَل في الملل والنِّحَل** لابن حزم الأندلسي (القاهرة، ١٣١٧هـ)، **الفَرْق بين الفِرَق** لعبد القاهر البغدادي. وقد درس هذا الأخير من قبل هنري لاوست (Henri Laoust). انظر:

Laoust (Henri), «La classification des sectes dans le Farqh d'al-Baghdâdî», *Revue des études islamiques*, 1961; «La classification des sectes dans l'hérésiographie ach'arite», in ***Mélanges A. R. Gibb***, Leyde, 1965, Brill, p. 377.

(٩) الشافعي (أبو عبد الله، محمّد بن إدريس بن العبّاس)، **الرسالة**، القاهرة، ١٨٩٤م.

وانظر الترجمة الإنكليزيّة في:

Châfi'i, ***Islamic jurisprudence, Shâfi'î's Risâla***, traslated by: Majid Khadduri, Baltimore: The John Hopkins University, 1961.

وانظر الترجمة الفرنسيّة في:

Châfi'i, ***Livre de l'ıpitre sur les principes du droit***, traduction française Lakhdar Souami, Sindbad, Acte Sud, 1997.

لتطوير الأمّة الإسلاميّة واستقرارها، قام بـإضفاء «قداسة» على العناصر المقتبسة من خارج الإسلام، والتي أمكن للشافعي استيعابها، واستبعد ما عداها، وذلك من خلال وسائل عقلانيّة لا تنافي الشرع في أحكامها أو استخداماتها، ولذلك كانت محدودة جدًّا.

ولكن هذه الغربلة لم تكن كافيةً، نظرًا إلى أنّ وحدة الإسلام يمكن أن تُقوّضها الثغرات؛ أي: التناقضات التي تتضمّنها عقلنة هذا النظام القانوني (لا نقصد العقلنة في معناها العامّ، ولكن بالنظر إلى المقدّمات الإسلاميّة).

وهكذا، فإنّ الجهد المضني الذي بذله الشافعي لحلّ الاختلافات التي كرّس لها الفصل الأخير من رسالته، كان يهدف إلى الحدّ من الحيرة الدينيّة (تعايش أحكام ملتبسة أو متعدّدة في الإسلام) أكثر منه الحدّ من الحيرة السلوكيّة (اختيار المؤمن لواحد من التأويلات أو الأحكام الموجودة).

فهو يفصل بين السلوك الأخلاقي والتبرير الديني. وبالنظر إلى ارتباط قاعدة السلوك بالمبادئ الدينيّة، فإنّ الحيرة النفسيّة والاجتماعيّة تتحوّل إلى حيرة لاهوتيّة؛ الأمر الذي يُفاقم بدوره القلق النفسي والاجتماعي.

لذا، فإنّ الشافعي ينفي أهميّة الاختلافات. ومن خلال سلسلة من العمليّات التي تساعد المسلمين على فهم أفضل لثراء المضامين القرآنيّة، وهي العمليّات التي ستغدو من حينها كلاسيكيّة، فإنّه يتخلّى، على الأقلّ كميًّا، عن معظمها. وذلك إمّا عن طريق التمييز المنطقي الصوري بين القواعد القرآنيّة العامّة (تلك التي تحتاج إلى سياق أو سُنَّة لتوضيحها، وتلك التي لا تحتاج ذلك)، وقواعد قرآنيّة خاصّة لا تنظّم سوى عدد قليل من الحالات النوعيّة؛ وإمّا عن طريق التقدير الزمني (نسخ آية سابقة بآية لاحقة أو بسُنَّة نبويّة لاحقة).

أو، على الأقلّ في ما يتعلّق بالسُّنَّة وبخصوص الأحاديث المتناقضة، من خلال تحليل الظروف والصفات المحدّدة لمختلف الأقوال المتضاربة ظاهريًّا، والترجيح بينها. وبتقدّمه في بناء نظامه في التقدير والترجيح، ميّز بين نوعين من الاختلاف: الأوّل محظور حين يكون الدليل من القرآن أو حديث النبيّ. والثاني مباح، رغم كراهته: إذا تعدّدت التفسيرات المحتملة لنصّ قرآني أو لحديث نبوي، أو وُجدت خلافات بين إجماع محلّي أو حلّ فردي اكتشف عن طريق القياس.

ففي الحالة الأولى من الاختلاف المباح (التأويل الجماعي)، ويعتبره أمرًا استثنائيًّا، يقترح للحدّ من الحيرة إمّا اعتبار الظروف التاريخيّة أو الاجتماعيّة التي تدخّل فيها الوحي، أو الاستعانة بحجج فسيولوجيّة أو لغويّة. وعلى سبيل المثال: في ما يتعلّق بالمعنى الدقيق للفظ «قروء» (فترة الحيض) لتحديد فترة عدّة المرأة، يذكر الشافعي قرار النبيّ بشأن سبايا أوطاس(*)، ويستحضر مفهوم الطهارة... إلخ.

وفي جميع الأحول، فإنّه يحبّذ التفسير المطابق للحسّ السليم، وللتفكير اليومي، إذا لم يجد حديثًا يؤيّد هذا التفسير أو ذاك، ولكن من ناحية أخرى، يُضيف الشافعي إلى المنطق الصوري الكامل، منطقًا أصوليًّا يُجبر المسعى القانوني على احترام غير مشروط لـ«الحواجز» والحدود؛ أي: للمبادئ والمصادر الإسلاميّة. ذلك أنّ الشافعي يخشى، من خلال الاستدلال الحرّ، أن تتولّد قواعد متناقضة جديدة.

ومن هنا رفضه، وهو غالبًا ما أشار إليه، للرأي الحنفي واعتماده القياس المنظّم بشروط معيّنة؛ وتردّده بشأن الاستحسان (عدم تطبيق قاعدة تستند عادة إلى قاعدة سابقة، في ضوء الظروف الطارئة للحالة المحدّدة التي يتعيّن حلّها على أساس منصف). كما أنّه يشترط أيضًا أن تكون هذه الأساليب مقصورةً على مسائل تفصيليّة، حيث يظلّ القياس مجرّد وسيلة ثانويّة للاجتهاد عند وجود نصّ من القرآن أو الحديث.

بل إنّ الأمر يتعدّى ذلك؛ إذ يتجنّب الشافعي إيجادَ حلّ على أساس القياس، وذلك من خلال الاحتجاج بالإجماع الذي تمّ التوصّل إليه بين العلماء حول نقطة النزاع، حتى لو كان ذلك الإجماع قد تمّ تحديدًا بتطبيق القياس. وبالتالي، فإنّ الإجماع بوصفه وسيطًا بين المبدأ الديني واجتهاد الفرد، هو ما يميل الشافعي إلى بيانه. فمن خلال استقراء جريء غالبًا ما مثّل أحد المآخذ عليه، فإنّ الشافعي يبدو وكأنّه ينسب إلى مجمل الأمّة الإسلاميّة الحلّ الناجم عن الإجماع الذي كرّسه عدد محدود من الفقهاء بوصفهم يمثّلون، قدر الإمكان، جميع أراضي الإسلام.

(*) يقصد الكاتب حديث النبيّ: «لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تستبرأ» [المترجم].

وعلى الرغم من التقصير الإجرائي الكبير الذي يطبع الإجماع، من حيث غياب صياغة واضحة للحلّ المنشود، فقد اعتقد الشافعي أنّ هذا المصدر الإسلامي كفيلٌ بوقف الاختلاف على الأقلّ على مستوى المبادئ، في حالة عدم وجود نصّ قرآني أو سُنَّة نبويّة، وهو ما لا يمنع نقلَ الإجماع المحلّي والآراء الشخصيّة لتوضيح معنى نصّ، لكن ليس بوصفها حججًا ملزمة. وبالتالي، فإنّ استخدام القياس لا يجب أن ينتج إلا عن «ضرورة».

ولذلك فإنّ المرجّح أن لا تظهر الاختلافات إلا على مستوى التطبيق، وأنّه يمكن قبول القياس لحلّها في إطار المنطق الأصولي القائم، وفقًا لروح الإيمان الإسلامي وهندسته العامّة، وانطلاقًا من الأحكام الملتبسة أو المتعدّدة وحدها، التي يقدّمها القرآن أو السُّنَّة، وليس من الآراء السابقة الشاذّة نسبيًّا.

وللتعبير بشكل أفضل عن حذره من الرأي الشخصي، حتى لو كان لصحابي، وخشيته من الاختلاف، يلخّص الشافعي في فقرة أساسيّة في خاتمة الرسالة(١٠)، منطقه الأصولي، وترتيبه الهرمي لمصادر الحدّ من الحيرة:

فقال: قد سمعتُ قولك في الإجماع والقياس، بعد قولك في حُكْم كتاب الله وسُنَّة رسوله، أرأيتَ أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرّقوا فيها؟

فقلتُ: نَصِيرُ منها إلى ما وافق الكتاب، أو السُّنَّة، أو الإجماع، أو كان أصحَّ في القياس.

قال: أفرأيتَ إذا قال الواحد منهم القولَ لا يُحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة، ولا خلافًا، أتجد لك حجّة باتّباعه في كتابٍ أو سُنَّةٍ أو أمرٍ أجمع الناس عليه، فيكونَ من الأسباب التي قلتَ بها خبرًا؟

---

(١٠) Extrait du chapitre XV, *De l'ikhtilâf*, p. 81-823.

إضافة من المترجم:

انظر الاستشهادات في المصنّف الأصلي، في:

الشافعي (أبو عبد الله، محمّد بن إدريس بن العبّاس)، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، القاهرة، ط١، ١٩٤٠م، ص٥٩٦ ـ ٦٠٠.

قلتُ له: ما وجدنا في هذا كتابًا ولا سُنَّةً ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرّة، ويتركونه أخرى، ويتفرّقون في بعض ما أخذوا به منهم.

قال: فإلى أيّ شيء صرتَ من هذا؟

قلتُ: إلى اتّباع قولِ واحدٍ، إذا لم أجد كتابًا ولا سُنَّة ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه يحكم له بحكمه، أو وُجد معه قياس. وقلَّ ما يُوجَد من قول الواحد منهم، لا يخالفه غيره من هذا.

قال: فقد حكمتَ بالكتاب والسُّنَّة، فكيف حكمتَ بالإجماع، ثمّ حكمتَ بالقياس، فأقمتها مع كتابٍ أو سُنَّة؟

فقلتُ: إنّي وإن حكمتُ بها كما أحكم بالكتاب والسُّنَّة: فأصلُ ما أحكم به منها مفترقٌ.

قال: أفيجوز أن تكون أصولٌ مفرَّقة الأسباب يُحكم فيها حكمًا واحدًا؟

قلتُ: نعم، يُحكم بالكتاب والسُّنَّة المجتمع عليها، الذي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحقّ في الظاهر والباطن. ويُحكم بالسُّنَّة قد رُوِيَتْ من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول حكمنا بالحقّ في الظاهر؛ لأنّه قد يُمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالإجماع ثمّ القياسِ، وهو أضعف من هذا، ولكنّها منزلةُ ضرورة؛ لأنّه لا يحلّ القياسُ والخبرُ موجودٌ، كما يكون التيمّم طهارةً في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارةً إذا وُجد الماء، إنّما يكون طهارةً في الإعواز. وكذلك يكون ما بعد السُّنَّة حجّة إذا أَعوَزَ من السُّنَّة.

وهكذا سعى الشافعي إلى الحدّ من الاختلاف لضمان «السكينة» الدينيّة للمؤمنين، وتجنّب تفرّقهم، وتنازعهم. فهو يتعقّب الآراء المتضاربة، لكنّه يعترف بالعكس بالاجتهاد الشخصي حين يمكنه أن ينتج خيرًا للفرد، دون إرباك الأمّة، على سبيل المثال في تحديد القبلة (اتجاه مكّة)...

ومع ذلك، فإنّ بناء هذا المنطق الأصولي، الذي يستند ضمنيًا ولكن بقوّة على الطابع المتعالي للتشريع الوضعي المنزّل (الشريعة القرآنيّة وسُنَّة النبيّ)، لا يخلو من بعض التناقضات الداخليّة، فهو يسعى من جهة أولى،

في حالة التباس التفسير أو تعدّد المقاييس، إلى اعتماد خيار يبرّره الحسّ السليم والعقل العملي والظرف التاريخي أو الاجتماعي.

ثمّ هو يحافظ من ناحية أخرى، ولو على حساب هذه العناصر الأخيرة، على «العقل» الداخلي لهذا المنطق الأصولي، والانصياع لهذا التشريع الوضعي الإلٰهي الذي من شأنه، إذا ما تمّ احترامه تمامًا، أن يُفضي تعدّد أوجه سلوك الأفراد واختلاف عواطفهم الجيّاشة إلى أن يعيشوا حياةً دنيويّة مثاليّة.

إلا إنّ هذه العقلانيّة الداخليّة تصطدم مع تنوّع الحدث، لا الحدث التاريخي فحسب؛ أي: إعادة بناء الحدث الذي يعود تاريخه إلى زمن النبيّ أو صحابته؛ بل الحدث اليومي أيضًا؛ فالشافعي يؤكّد أنّ ما يتبقّى من تناقضات بعد تطبيق أسلوبه، أمرٌ قليل الأهميّة. وهاكم بعض الأمثلة الواردة في فصله عن الاختلاف:

الحيرة بشأن تحديد فترة العدّة عند المرأة؛ بشأن تحديد عزيمة الطلاق عند الرجل؛ بشأن قسمة تركة الميّت بلا عقب. فقد كانت هذه النقاط، اجتماعيًّا، في غاية الأهميّة للإسلام الذي فقد، خلال فتوحاته الكبرى وثورات انقساماته الداخليّة (تقلّب الدول الحاكمة، الفتن)، عددًا كبيرًا من صغار الشبّان.

وهنا حاول الشافعي الحدّ من الحيرة الدينيّة بشكل كبير، ولكن الحيرة الاجتماعيّة، من خلال تعدّد الحالات الفرديّة القائمة، لم يتمّ استئصالها من حياة الأمّة...

ومن المؤكد أن الشافعي قد قاوم بالفعل الأحاديثَ الموضوعة من خلال مذهبه في تنقية الأصول، ومن خلال طريقته في التوفيق بين الاختلافات وترتيب النصوص. فهو يرفع السُّنَّة إلى مرتبة القرآن من خلال السماح لها بالحسم في تناقضات القرآن وغموضه بوصفها معبّرةً عن سلوك النبيّ، ولكنّه على عكس الحنفيّة، لا يسمح لها أن تنسخ النصّ القرآني المنزّل. ولذلك فإنّ السُّنَّة النبويّة الصحيحة وحدها هي الملزمة ومصدر للتشريع؛ ولا قيمة للمأثورات القائمة على أعراف محليّة سوى قيمتها التفسيريّة.

٣ ـ ردود الفعل. ابن قتيبة:

لقد كانت بعض ردود الفعل عنيفةً: فالرواة (جامعو الحديث)، المكرّمون في الأصل، أضحوا عديمي الفائدة في نظر الغزالي، فيما اعتبرهم السيوطي في عبارة لطيفة بـ﴿ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥]. أمّا أصحاب الرأي، الحريصون على توسيع مجال القانون من خلال التفعيل النظري للنصوص الثابتة، لا بناءً على حجّة السلطة القائمة على مصادر موضوعة، فقد لاحظوا بشكل منهجي تناقضاتِ الأحاديث مع القرآن، وفي ما بينها، وداخلها. وقد اخترع الزنادقة خرافات للسخرية من أنصار الحديث، كما سخروا من الأضداد.

ومن هنا تولّدت لدى المستنيرين من أهل السُّنَّة، من خلال الأخذ بالورع الديني، إرادة ترجيح مدوّنة الحديث، وبناء **علم الحديث** مقابل **علل الحديث** تحقيقًا للمصلحة العليا لأمّة الإسلام ومن أجل تنقية أسسها الفقهيّة والتاريخيّة واللغويّة، وتصحيح الأحاديث التي يصحّ أن يُبذل فيها جهد ضبطي أو أخلاقي.

ونحن نعرف الأسئلةَ الكبرى التي طرحها «علمُ الحديث»: فبعد أن تمّ وضعه في أدقّ تفاصيله على إثر الأعمال الكبرى لأئمّة المذاهب، لم يكن له لِيسهم بالكثير لتطوير الشريعة الإسلاميّة وتحقيق اتّساقها.

ففي البداية، لا نجد سوى أحمد بن حنبل، جامع الحديث المستنير، والشافعي، الناقد والباني، يستمدّان من الأحاديث الضعيفة استنتاجات قانونيّة مهمّة. ثمّ ازدهر علم الحديث مرتقيًا إلى بنى فكريّة عالية الدقّة، ولكنّها محض نظريّة ومؤجّجة في جانب كبير منها لخلافات عقيمة. ومن ناحية أخرى، إلى أيّ مدى تمكّن «علم الحديث» من تجاوز النقد الشكلي المحض حول وجود وصدق رجال السند المبلّغين الحديثَ عن مصدره (النبيّ أو الصحابي)، وغياب «الانقطاعات» في سلسلة الإسناد؟

إنّ هذا التنظير للإسناد، وهذا «النقد الانتقائي» التي يقتصر على مناقشة جدارة رجال السند، إنّما يستبعد مسبقًا بعض التناقضات من خلال إسناد قوّة غير متكافئة إلى الأحاديث، من خلال رفض بعضها. وقد قام العديد من

المؤلّفين الذين توقّف تفكيرهم عند هذه المرحلة دون أن يتجاوزوها[١١]، بإنشاء مقاييس آدابيّة شديدة التعقيد فيما يتعلّق بالأخلاق، والتسنّن، والقيمة الفكريّة لرجال السند، بحيث أضحت أيُّ بادرة شكّ «طاعنة» في عدالة الراوي أو الرواة، لكن دون ترك الحديث إلا في حالة ثبوت تزوير في السند. . . إلخ.

ومع ذلك، فقد قام بعضُ الكتّاب، في حالة وجود عدم توافق منطقي أو عبث تاريخي في متن الأحاديث الصحيحة الإسناد (على الرغم من القبول بالمفارقة التاريخيّة من خلال النبوّة المحمديّة ذاتها)، بتعميق نقد داخلي يتضمّن حركة واسعة من التناسق التنازلي المقتبس من بعض المبادئ العامّة: ربط التناقض مع ما جاء في القرآن، والإجماع، ووضع ترتيب للمصادر؛ اعتماد التمييز بين القاعدة الدارجة والاستثناء؛ وجود توجّهين متعاكسين، حسب الحالة، إمّا لقبول الحلّ الأكثر صرامة من باب الورع الديني، أو الحلّ الأكثر تسامحًا من باب أنّ الدين يُسر. . . إلخ. . . وصولًا إلى أصغر نقاط المقارنة اللغويّة أو المعجميّة والتاريخيّة والاجتماعيّة (المعطى المعيشي أو الخبر المنقول). . . إلخ. . . ويُقدّم ابن قتيبة[١٢] في كتابه **تأويل مختلف الحديث** مثالًا متميّزًا على هذا النقد الأساسي.

---

(١١) انظر مثلاً:

En-Nawawî, *Taqrîb*, trad. W. Marçais, *Extrait du Journal asiatique*, Paris, 1902, Imprimerie nationale.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

النووي (محيي الدين، يحيى بن شرف)، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير**، تحقيق: محمّد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

(١٢) Ibn Qutayba (*Kitab ta'wîl mukhtalif al-h'adîth*, traduction annotée par Gérard Lecomte, Institut français de Damas, 1962, p. 84).

وقد تمّ تجديد هذا التفسير من قبل جيرار لوكومت (Gérard Lecomte) في:

Lecomte (Gérard), ***Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées***, et traduction annotée du **Traité des divergences du h'adîth**, Institut français de Damas, 1965 et 1962.

وهو يناقض رأي غولدزيهر (انظر أعلاه) حول الطابع الصوري أساسًا لعلم الحديث.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

ابن قتيبة الدينوري (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم)، **تأويل مختلف الحديث**، المكتب الإسلامي - مؤسّسة الإشراق، ط٢، ١٩٩٩م.

توفّي ابن قتيبة عام ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م، وقد عايش ردّة الفعل السُّنِّية القاسية للخليفة المتوكّل (حكم من ٨٤٧هـ إلى ٨٦١هـ)، وكان نموذجًا للعالم الكامل الزاهد، وعمل في منتخباته الأدبيّة الشهيرة كما في كتبه المتخصّصة، على تعزيز وحدة الفكر الإسلامي على بعض الأسس الصلبة.

«**وَهَذِهِ الاخْتِيَارَاتُ، إِنَّمَا اخْتَلَفَتْ هَذَا الِاخْتِلَافَ، لِاخْتِلَافِ عُقُولِ النَّاسِ، وَكُلٌّ يَخْتَارُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ. وَلَوْ رَجَعُوا إِلَى أَنَّ اللهَ تَعَالَى إِنَّمَا أَرْسَلَ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً رَسُولًا وَاحِدًا وَأَمَرَهُمْ بِاتِّبَاعِهِ وَقَبُولِ قَوْلِهِ، وَأَنَّهُ لَمْ يُرْسِلِ اثْنَيْنِ وَلَا أَرْبَعَةً، وَلَا عِشْرِينَ وَلَا سَبْعِينَ، فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، لَدَلَّهُمْ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الصَّادِقَ الْعَدْلَ، صَادِقُ الْخَبَرِ، كَمَا أَنَّ الرَّسُولَ الْوَاحِدَ الْمُبَلِّغَ عَنِ اللهِ تَعَالَى صَادِقُ الْخَبَرِ**». (ص١١٨).

وبوصفه داعيًا إلى الوسطيّة السُّنِّية، فهو يستنكر «**ثَلْبَ أَهْلِ الكَلَامِ أَهْلَ الحديثِ وَامْتِهَانِهِمْ، وَإِسْهَابِهِمْ فِي الكُتُبِ بِذَمِّهِمْ وَرَمْيِهِمْ بِحَمْلِ الكَذِبِ وَرِوَايَةِ المُتَنَاقِضِ حَتَّى وَقَعَ الاخْتِلَافُ وَكَثُرَتِ النِّحَلُ وَتَقَطَّعَتِ العِصَمُ وَتَعَادَى المُسْلِمُونَ وَأَكْفَرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَتَعَلَّقَ كُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمْ لِمَذْهَبِهِ بِجِنْسٍ مِنَ الحَدِيثِ**».

وبموقفه ضدّ التكاثر الفوضوي للأحاديث، وضدّ تكاثر العقلانيّين من أهل الرأي المعتمدين آراءهم الشخصيّة، وما يجرّه ذلك من تبلبل في العقول وتضاعف في التناقضات، لا يعتمد ابن قتيبة إلّا المصدرين الموثوقين: القرآن والسُّنَّة اللذين غالبًا ما تكون اختلافاتهما أو تعارضهما ظاهريّة فحسب، ويمكن حلّها، كما يرى، بالنّظر والاستدلال (حجّة العقل)، والتجربة (العيان)، والأخبار، والإجماع أو الاستدلال التماثلي (القياس).

ويمكننا أن نحاول تجميع أنماط هذا المسعى الفكري بحسب الدوافع العميقة التي تقوم عليها، والتي تنعكس في الحلول المقترحة للأمثلة المقدّمة التي توضّح استدلاله.

ومن هنا تنكشف أربعة أقطاب أو مفاصل عميقة للفكر الإسلامي: الثقة في القوانين والحالات الطبيعيّة، سلامة الفعل البشري، علم الدلالات، وعلم النبوّة.

(أ) ـ الثقة في القوانين والحالات الطبيعيّة:

في حالة الشكّ والاختلاف، يتمّ تجاوز الصعوبة باختيار ما جرت به العادة وقضت به الفطرة التي فُطر الناس عليها (ص٢٩١)، ورفض الخوض في توافه الأمور، والإفراط في التورّع؛ والأخذ بالظروف المحيطة بالوقائع (ص١٢٧، ١٣٢، ٢٨٩) وتأثير الكمّ على الأساس الموضوعي أو الحكم الفقهي أو الأخلاقي لأحد الأفعال (ص٦، ٣٠) أو حالة عنصر (الماء الطاهر أو النجس وفقًا لحجمه: ص٣٣)؛ ورفض خرافات الأخبار واختلاقات القصّاص ودراويش الصوفيّة.

وبطبيعة الحال، فإنّ القدرة الإلٰهيّة تظلّ مؤكّدة، ولكن، في ما عدا حالة خرق النظام الطبيعي للأشياء التي خصّ بها الله الأنبياء لإثبات نبوّتهم أو أحيانًا بعض أوليائه، فإنّ قدرة الله لا تتحقّق مطلقًا من خلال معجزات على الأرض.

ولذلك، وفي ما عدا ما يتعلّق بيوم القيامة، فإنّ العالم قائم وفق القوانين الطبيعية التي أرادها الله ـ أو بعبارة أدقّ، فإنّ العالم يستمرّ بتعاقب حالات متطابقة ومتكرّرة أرادها الله، ولكن خارج أيّ سببيّة مفروضة عليه، وهو تكرّر يضمن تحقّق أفعال البشر، سواء منها الفرديّة أو الجماعيّة.

(ب) ـ سلامة الفعل الإنساني:

وفي حالة الاختلاف، فإنّ المطلوب هو البحث عن الطمأنينة، والتوفيق، ووحدة المجتمع الإسلامي. وعلى المرء تجنّب الانحياز إلى طائفة دون أخرى، ما لم تَبْغِ إحداهما على الأخرى (ص١٨٦).

بل إنّ الفطرة السليمة وما جُبل عليه الناس من اعتدال المزاج والابتعاد عن الدناءات، تدعوهم إلى تجنّب ما لا يحسُن بالمرء أن يفعله من الحلال (على سبيل المثال عَدْوُ الكهل في الطريق من غير أن يحفزه أمر، أو أكل الضبّ، ص٢٩٤). وهنا أيضًا، قد يتغيّر الحكم الفقهي وفقًا لعدد المرّات التي تمّ فيها إتيان هذا الفعل (ص١٣٠).

ولا يتناقض تواضع العقل مع الثروة المكتسبة والمُداراة بشكل شرعي؛ فالفقر والمرض من المِحَن التي توطّن الإنسان على الصبر، فهي مصدر

مثوبة، وهذا وجه الفائدة فيها؛ ولكن ذلك لا يمنع أن نسأل الله العافية والسلامة. ومن هنا، فإنّ خير الأمور الوسط.

(ج) ـ علم الدلالات:

يستخدم ابن قتيبة عادة، لاستبعاد التناقضات والتضارب، التقدّم المحرز في «العلوم العربيّة»، لا سيّما النحو والمعجميّة، من أجل القيام بتصحيحات نحويّة (ص٢٦٨)، مستغلًّا الاتّساع الدلالي لجذور الألفاظ العربيّة. وانطلاقًا من أنّ «**كَلَام العَرَبِ إِيمَاءٌ وَإِشَارَةٌ وَتَشْبِيهٌ**» (ص١٩٠)، يقوم ابن قتيبة بصفة مضمرة بالبحث في المجاز وتوضيحه (يغدو «الفقر» تعبيرًا عن «الموت»)، ويُوضّح ألفاظ الأضداد؛ فالفطرة على سبيل المثال (ص١٦٥ وما يليها)، لا تعني عند «أهل الحديث» إلا «**العهد الذي أخذ الله على الناس حين فُطروا**»، وهي تعني: الإسلام الحنيف عند أهل القدر).

فالتضادّ، والتفسيرات العكسيّة للدالّ، والاستعارات، تجعل من الممكن اتّخاذ موقف وسط بين التشبيه الإلٰهي المغالي في التجسيد، والاستقراء الاستدلالي؛ بل إنّه يتجاوز ذلك ليقوم بتوليد ألفاظ جديدة من أجل إصلاح خطأ مادّي؛ وأحيانًا من أجل مطابقة المدلول مع المعاين. وهكذا، يهدف الجهد المبذول على اللغة في حركته العامّة إلى توافق الفعل البشري كما يريده الله، مع الطبيعة التي خلقها الله.

(د) ـ علم النبوّة:

ولكن الحكم على هذا الفعل البشري يتمّ قياسًا على سلوكِ أرقى إنسان في الوجود، وهو النبيّ محمّد الذي لا يتيسّر دائمًا اتّباع مثاله. فبما هو رسول، وبسبب ما أُوتيه من خُلُقٍ عظيم، فإنّ بعض القواعد والأفعال تظلّ خاصّة به، وهذا أيضًا ما اعترفت له به الفلسفة (يرى الفارابي أنّ النبيّ وحده هو من بلغ مرتبة العقل الفاعل الكامل، الذي هو في نفس الوقت انخراط كامل في الحياة الاجتماعيّة وأرقى وعي للنّفس البشريّة) بقدر ما اعترف له به أشدّ الفقهاء تعلّقًا بالنصوص.

ومع ذلك، فهو يُشكلّ النموذج الأصيل الذي ينبغي أن يتّبعه المؤمنون، في حالة الشكّ؛ بل إنّ على العالم بصفة خاصّة أن يقتدي به في سمته

وتفكيره وكلامه وسلوكه من أجل أن يكون قادرًا على تحديد المقصد الذي انتواه النبيّ في سنّ أمر من الأمور: هل هو تحذير من أجل التخويف، أو منع مطلق مع فرض أو عدم فرض عقوبة؛ وهل هو مجرّد مزحة تؤدّي إلى عكس قاعدة منصوص عليها في الظاهر أو يقتضيها تورّع الناقل، أم تكرار فعل من أجل إظهار خطورته أو ضرورته. قال النبيّ: «**نحن أحقّ بالشكّ من إبراهيم**»؛ بل وحدث له أن غيّر رأيه[١٣]: لأنّ الله وحده هو المعصوم (ص١٨٧ ـ ١٨٨). وبالتالي يمكن للمرء أن يرى مرونة التفسير التي يُمكن أن يمنحها البحث في مقصد النبيّ (وغيره من الأنبياء أو كبار الصحابة).

ومع ذلك، لا يمكن العثور على أيّ تباين حين يتعلّق الحديث بسلوك النبيّ قبل نزول وحي يتعلّق بحكم ينطبق على نفس الموضوع؛ لأنّه يكون حينها قد استخدم، حسب ما يجيزه المنطق، قواعد ما قبل إسلاميّة[١٤]. وهكذا يمكن للمرء أن يتّبع النبيّ في محاربته خرافات الجاهليّة وضلالاتها؛ فالنبيّ، بوصفه مبشّرًا ومشرّعًا، يقدّم للبشريّة سياسة روحيّة ودنيويّة في آنٍ، وهو يُمثّل، في حالة الشكّ، وبصفته وسيطًا بين المبدأ الإلٰهي والسلوك البشري، النموذج المرجعي.

وهكذا حقّق ابن قتيبة، من خلال جمعه بين علم النبوّة والتأكيد على مبدأ تعاقب الحالات الطبيعيّة، اندراج التاريخ الحقيقي في الوحي، وأمكنه أن يرفض أحد أهمّ أسباب الاختلاف: الأحاديث «المخترعة» من أجل خدمة الإسلام، ولكنّها كاذبة. وبشكل أعمّ، فإنّه يستبعد كلّ اختلاف قد يُسبّب بلبلة أو قلقًا ميتافيزيقيًّا للفرد كما للمجتمع.

٤ ـ المخاوف الميتافيزيقيّة. ابن حزم وابن تومرت:

وقد حاول العديد من المفكّرين الحدّ من هذه الاختلافات، وبسبب آثارها الظاهريّة، فإنّ طريقة ابن حزم القرطبي (٩٩٤ ـ ١٠٦٤م، انظر خاصّة:

---

(١٣) نحن نعرف الخلافات التي أثارتها مسألة عصمة النبيّ التي يرفضها الشيعة ويمنحونها الإمام، والفكرة الباطنيّة الزاعمة بأنّ النبيّ وضع سياسة للعامّة بوسائل قد لا تفهمها بالضرورة.

(١٤) لا يعتمد التأريخ الإسلامي ولادة النبي، بل تاريخ الهجرة، وهو اللحظة الأساسيّة لعمله السياسي والديني.

كتاب «**الإحكام**»، القاهرة، ١٣٤٥هـ) تستحقّ أن نتوقّف عندها[١٥]؛ فاستنادًا إلى مسلّمة مزدوجة (عالم الغيب والإرادة الإلٰهيّة غير معلومتين للبشر، ولكن يمكن «التوصّل» إلى العالم الطبيعي من خلال الحواسّ والعقل وما جاء في النصوص المقدّسة)، يستنتج ابن حزم في آنٍ ضرورة الوحي والرسالة النبويّة، وتساوي القرآن والسُّنَّة في التشريع.

ومن هنا، فإنّ وجود خلاف بين نصيّن أو أكثر من النصوص القرآنيّة أو الأحاديث النبويّة يمكن حلّه بسهولة (بعد أن يُنظر في الإسناد والنقد النحوي، الدلالي والمنطقي، الموجّه إلى تجلية المعنى الحرفي للنّصوص)، من خلال التمييز بين النصّ الناسخ والنصّ المنسوخ، وبين النصّ الخاصّ والنصّ العامّ.

وفي مواجهة الاحترام المفرط للحلول التي ينادي بها أئمّة المذاهب وأتباعهم والتي قد تكون أحيانًا متباينة، أو تلك الناجمة عن العرف وهي بالتالي مخالفة للسُّنَّة، يقترح ابن حزم استخدام منطق استنباطي يرتبط مباشرة بالبحث عن المعنى الواضح للنصوص المقدّسة: الدعوة إلى أحاديث مقسّمة ومتدرّجة زمنيًّا تسمح بحلّ الاختلافات، على أن يبقى هذا المنطق ضمن الحدود المسموح بها؛ فالعقل عند ابن حزم هو «**إطاعة لله، وطاعة الله ﷻ هي جماع الفضائل واجتناب الرذائل**»[١٦].

أمّا ابن تومرت (ت حوالي ١٠٣٠م)، فهو أقرب إلى رجل السياسة منه إلى رجل الفقه، وقد أعلن نفسه إمامًا مهديًّا، ونظّر للتجديد الموحدي جامعًا بطريقة شديدة التعقيد بين التأويل الاستقرائي النخبوي والموجّه للجماهير، والصرامة الطهوريّة الحنبليّة[١٧]. ومقابل الاجتهادات الصلبة والواقعيّة

---

(١٥) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، ١٣٤٥هـ.

(١٦) *Ibn H'azm*, **ıpître morale**, éd. et trad. Nada Tomiche, Beyrouth, 1961, p. 69.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

ابن حزم (أبو محمّد، عليّ بن أحمد بن سعيد الأندلسي)، **الأخلاق والسير في مداواة النفوس**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩م.

(١٧) *Le livre de Muhammad Ibn Tumart*, préface de Goldziher, Alger, 1903, éd. Luciani.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

=

المتميّزة بالجمود وبالتقيّد الصارم بالنصّ للمذهب المالكي المتهاوي في المغرب الإسلامي، يرفض ابن تومرت أسباب تنامي الاختلافات: دراسة الفروع، واستخدام الظنّ، والرأي، وإن استخدمت عند كبار أئمّة المذاهب.

وقد جهد، بناءً على المُجْمَع عليه من عمل أهل المدينة، في وضع مدوّنة تنظّم السلوكات بشكل خطّي. ولكن بما أنّ عمل أهل المدينة نفسه يتضمّن بعض التناقضات الداخليّة، أو التناقضات الخارجيّة، مقارنة بالأحاديث المنسوبة إلى بعض الصحابة من غير أهل المدينة، فقد قام بهدف التقليل من تلك التناقضات بسلسلة كاملة من الإجراءات: البرهنة على أنّ التناقض بينها ليس إلا ظاهريًّا، أو أنّ الحديث موضوع أو مكذوب، أو محرّف... وما إلى ذلك.

ومع ذلك، فقد لاقت هذه الرغبة في التوحيد والواحديّة الفقهيّة الساعية إلى إنشاء مدوّنة أحكام متماسكة (على الأقلّ فقهيًّا) مخرجًا من خلال قبول التفسير الاستدلالي. وبهذه الطريقة، وعلى الرغم من الاعتراضات الأساسيّة على مضامين المذاهب ودورها التاريخي ومقصدها الغائي، فقد اكتست بطابع مماثل للطابع الشيعي المستهزئ بالتنوّع السُّنِي، إلا أنّها تقترح في داخلها مستويات مختلفة من المعاني التي يتمّ إدراكها وفق القدرة الفكريّة لكلّ فرد، أو درجة ما تلقّاه من تلقين (انظر على وجه الخصوص: إسماعيليّة قلعة ألموت).

وبهذا، قَبِلَ التفرّد اللاهوتي، وهو عماد كلّ دولة مركزيّة - كي لا نقول شموليّة - بالتفاوتات النفسيّة والتراتبات الهرميّة والانتظامات الفريدة للمجموعات الإنسانيّة التي يعترف بها الفقه التوفيقي، وإن بشكل موارب؛ وذلك للحفاظ على المجتمع.

٥ - تساؤلات الفقيه. كتاب الورقات:

ونأتي الآن إلى مختصر أكثر تواضعًا، لكنّه يمثّل مع ذلك وبشكل كبير نوعًا «أدبيًّا» شائعًا يعتمد تبسيط المختصرات الموجّهة إلى الفقهاء، ونقصد

= ابن تومرت (محمّد بن عبد الله بن وجليد بن يامصال)، **أعزّ ما يُطلب**، تحقيق: عمّار طالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٧م.

كتاب «**الورقات**» لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (٤١٩هـ/ ١٠٢٨م ـ ٤٧٨هـ/ ١٠٨٦م)، وقد شرحه وعلّق عليه الإمام الخطّاب في القرن العاشر الهجري[١٨].

وتقترح هذه الرسالة الصغيرة، إضافة إلى جانبها المنهجي، تعريف «المقولات» الفقهيّة الرئيسة وبيان استخداماتها. وتُثبت بعض عناوين فصولها من قبيل: «**من يدخل في الأمر والنهي ومن لا يدخل**»، و«**الحظر والإباحة**» و«**المجمل والمبين**»، و«**النسخ**»، و«**ترتيب الأدلّة**»، الرغبة في استبعاد الارتياب بوصفه مُلغيًا للحكم، وبالتالي مُلغيًا للفعل، والإرادة في المرور من الشكّ بمعنى تجويز أمرين لا مزيّة لأحدهما على الآخر، إلى الظنّ بمعنى تجويز أمرين أحدهما أظهرُ من الآخر، وبالتّالي كسر الحكم النفسي والاجتماعي الناجم عن تساوي أمرين؛ ذلك أنّ «**المُجمل هو ما افتقر إلى البيان، والبيان إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي**».

وبالتالي، يجب أن نرفض الرأي القديم للإمام مالك المستند إلى الحديث النبويّ (المشكوك في صحّته): «**أصحابي كالنّجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»، والقبول بالأحرى بأن يكون الحلّ الذي يقدّمه المجتهد صوابًا، ما لم يخرج اجتهاده عن الضوابط، لا من حيث المبدأ الأساسي للإسلام؛ أي: العقيدة (حيث لم يُعترف قطّ بصواب أمرين متضادّين؛ لأنّ جميع الزنادقة، والضالّين والكفّار يمكنهم حينها ادّعاء رجاحة دعاويهم)؛ ولكن أيضًا في حالات التطبيق المنحرفة: ذلك أنّ من اجتهد وأصاب ـ كما جاء في الحديث المستشهد به في مقدّمة هذه الدراسة ـ فله أجران: أجر باجتهاده، وأجر بإصابته، وإن أخطأ فله أجر باجتهاده.

ويتعزّز هذا النوع من الاحتجاج، وهو مناقبي وقياسي وأصولي في نفس

---

(١٨) Al-Juwayni (Abu'l-Ma'âli Abd al-Malik ibn 'Abd Allâh), ***Kitâb al-waraqât***, traité de méthodologie musulmane, traduit et annoté par Léon Bercher, Extrait de la *Revue tunisienne*, nouvelle série, 1re année, 3e-4e trimestre, 1930.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

الجويني (أبو المعالي، ركن الدين، عبد الملك بن عبد الله الملقّب بإمام الحرمين)، **الورقات**، تحقيق: عبد اللطيف محمّد العبد، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م.

الوقت، ببعض التأكيدات المنطقيّة القويّة. فإذا تعارض نُطقان وأمكن الجمع بينهما جُمع؛ وإن لم يمكن الجمع بينهما يُتوقّف فيهما إن لم يُعلم التاريخ، فإن عُلم التاريخ، يُنسخ المتقدّم بالمتأخّر.

وبالتالي فإنّ رفض الجمع بين الأضداد، وإن كان لا يخلو من مفارقة اجتماعيّة مع احترام شديد لمبدأ الهويّة، فإنّه يؤدّي إلى أن ينسف المقياس نفسه بنفسه؛ أي: إبطال الانتظام الكلّي.

وبنفس الطريقة، فإنّ المباح؛ أي: ما لا يُثاب على فعله ولا يُعاقب على تركه، ينطوي على احتمال نَسْفٍ مُوَازٍ للإباحة؛ إذ قد يعتبره البعض مكروهًا، أو بصفة أدقّ لا يجرؤون على إتيانه لأنّ النبيّ لم يعمل به، وهكذا. يقول الإمام الخطّاب في شرحه: إنّ الإمام أحمد بن حنبل لم يكن يأكل البطّيخ؛ لأنّه لم يرد عن النبيّ أنّه فعل ذلك.

وقد يكون هذا المثال غير ذي بالٍ، ولكنّه يكشف بالمقابل عن الإرادة والحاجة إلى التغلّب، باسم المنطق وباسم الحياة الاجتماعيّة، على الغياب. ولكن أيضًا باسم الدين؛ لأنّ «البديل المباح» (الاعتقاد الخاطئ في قيمة أكبر للفعل أو للشيء بالامتناع عنه أو العكس، في حين تُقرّر الشريعة إباحته) والظاهر (الذي له معنيان، أحدهما أظهر من الآخر) يمكن أن يُضلّلا المؤمن في بحثه عن الخلاص.

لذا، فإنّ الحدّ من الشكّ في السلوك والحدّ من الشكّ الديني من أجل الإتيان بفعلٍ دون خشية الخطأ، هما وجهان لعملة واحدة؛ فالشكّ في السلوك محكوم تحديدًا بعلاقته بالقيمة الدينيّة للفعل (بدرجات متفاوتة)، ولكن الحدّ من الشكّ الديني يمكن أن يُسبّب للمؤمن البسيط نوعًا من «التشوّش الفكري»؛ فالتمييز بين الآيات الناسخة والآيات المنسوخة يثير التساؤل حول الإبقاء على الآيات المنسوخة في المصحف وقيمتها، فهي ما تزال تُتلى وتُمثّل «رسميًا» جزءًا من النصّ القرآني، ولكنّها لا يُعمل بما فيها من أحكام.

ويكرّر كاتبنا التفسيرات التقليديّة: فعدم فعاليّة الآية المنسوخة عمليًا، لا يؤثّر على كونها كلامًا مقدّسًا وأنّها علامة واضحة على التيسير الإلٰهي على الناس. وبهذا يتمّ تجاوز هذا التناقض الغامض: اختفاء مضمون دلالة آية

والاحتفاظ بملفوظها الدالّ، دون المساس بنظريّة القيمة المتعادلة؛ بل بتكامل جميع أجزاء القرآن.

إنّ هذا التلخيص المتواضع يكشف، في ما يتجاوز الاختلافات والتوفيق بينها، عن القلق الناتج عن الانزياح الملاحظ بين المنطق الفقهي والمنطق الصوري، على الرغم من توافق هذين المنطقين حسب ما يؤكّد الكُتّاب المتأثّرون بالشافعي والعلماء التقليديّين مثل فخرِ الدين الرازي. ومن ناحية أخرى، فإنّ الفلسفة تميّز بين التطبيق الحرفي للشريعة على العامّة وفق المنطق الفقهي، والتفسير الرمزي المقصور على السالكين والذي يستبدل مصطلحات المنطق الفقهي، من خلال الفهم القلبي للمعنى الباطني للرموز، بمصطلحات المنطق الصوري البحت: جهود الفارابي، وابن سينا، وخاصّة ابن رشد...

ومن هنا، وعلى الرغم من الصعوبة، فقد تمّ بواسطة هذه «الحلول» المتتالية، إنشاء نوع من التراتبيّة: فحُفظت الوحدة على مستوى أصول الدين (المبادئ الأساسيّة للدين)، وتمّ التخلّي عنها على مستوى الفروع، والحدّ منها على مستوى أصول الفقه عبر التشدّد المنهجي في بعض المذاهب.

٦ ـ دحض الشكّ الفقهي عن طريق المرجعيّة الأخلاقيّة. الغزالي:

ولكن هذه الحلول ظلّت من طبيعة تقنية للغاية، واقتصرت على بعض المتضلّعين في العلوم الدينيّة. كما ظلّت بصفة خاصّة تُهدّد بالفصل بين الاعتقاد والعبادة والشريعة. وهذه الانزياحات، هي ما اشتغل عليه أحد أعظم الفلاسفة والفقهاء، وأكبر عالم أخلاق في الإسلام، وهو أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٩م ـ ٥٠١هـ/ ١١١١م) وقلّل منها في كتابه الشهير «**إحياء علوم الدين**»[(١٩)]. فرغبة منه في تنقية العقيدة الدينيّة من خلال تطهير

---

(١٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بولاق، ١٨٧٣م.

وانظر تحليل كتاب الإحياء عند:

Bousquet (G. H.), Paris, 1955, Besson, *Le livre du licite et de l'illicite*, trad. Hédi Djebnoun, Al-Bouraq, Beyrouth, 1999.

وانظر أيضًا السيرة الذاتيّة للغزالي، في:

Al Munqidh min ad-dalâl (le sauveur de l'erreur); trad. Barbier de Meynard, *Journal asiatique*, IX, 7e série, 1877; p. 5-93. =

الحياة الفكريّة والأخلاقيّة، سعى إلى استبعاد الجدالات والشكوك التي تُعكّر، تحت غطاء مقاربة أفضل للشريعة، صفاء الروح بإغراقها في تحديداتها الزمنيّة للأحكام الدينيّة؛ ذلك أنّ الشكوك، مثل المشاعر، تولّد القلق وتدمّر راحة الفكر والتأمّل الإلهي الصافي والحارّ، ولذا لا ينبغي تأجيجها.

وينتقد الغزالي غموضَ الخلافات بين المذاهب أو المدارس الفلسفيّة: فهي تبحث عن الحقيقة، ولكنّها تُنتج في كثير من الأحيان المرارة والغضب والحسد عند العالم، وعدم اليقين عند المؤمن، والاضطراب عند المريد الصوفي. وقد كان أحد أعنف هجوماته ضدّ الفلاسفة من أنصار الأرسطيّة والفكر الهلنستي، من الكندي إلى ابن رشد الذي ردّ عليه بقوّة، هو إدانة التناقضات المنطقيّة الناشئة بين الأنظمة الفلسفيّة القائمة على أساس العقل البشري وحده. أمّا بالنّسبة للشريعة ذاتها[٢٠]، فإنّ البحث، في حالة وجود اختلافات في الرأي، يجب أن لا يتعلّق إلا بالأسئلة المعقولة، لا بالفرضيّات المدرسيّة الشاذّة.

ويجادل الغزالي بأنّ هذه المناقشات العقيمة ليست إسلاميّة، فقد اقتصر الصحابة فحسب على تقديم استشارات حول مسائل غير محسومة. وقد أسّس الغزالي عيوب العقل البشري على علم نفس تجريبي يعكس خوفه من تمادي الشهوات الماديّة، بما سمح له بتصنيف الذنوب وفقًا لأصلها، فهي

= وعمل مونتغمري واط (Montgomery Watt) حول الغزالي، في:

Montgomery Watt (William), ***Muslim Intellectual. A study of al-Ghazâlî***, Edimbourg, 1963, University Press.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّفين الأصليّين للغزالي، في:

الغزالي (أبو حامد، محمّد بن محمّد)، **إحياء علوم الدين**، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٥م؛ **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عيّاد، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٧م.

(٢٠) وقد درس برونشفيغ على المستوى الفقهي الآثار الأخلاقية المترتّبة على شكوك الغزالي. وكما أشار برونشفيغ، فإنّ التداخلات متعدّدة ومستمرّة؛ إذ نجد إلى جانب الحلول الفقهيّة الصارمة للفقيه، انطباعات عالم الأخلاق. انظر:

Brunschvig (Robert), «Variations sur le thème du doute dans le *fiqh*», ***Studi Orientalistici in honore di Giorgio Levi della Vida***, Rome, 1956, Instituto per l'Oriente, vol. 1, p. 61-82.

إمّا ربوبيّة (كالكِبَر والعِزّ والتجبّر وطلب الاستعلاء)، أو شيطانيّة (كالمكر والخديعة والإغواء) أو سَبَعيّة (كالقتل والضرب والإيذاء) أو بهيميّة (كالأكل والوقاع). وهذه الدوافع العميقة للذات تُربك التوازن الذي منحه الله للروح الإنسانيّة، وتدفع بها إمّا نحو طبيعة سافلة: الطبيعة البهيميّة، أو طبيعة أسمى غير سويّة: الطبيعة الملائكيّة المشوّهة.

ومن هنا، فإنّ التنازع الديني علامة على الانحطاط، ويُورد الغزالي في ذلك بعض الأحاديث: «**دع ما يريبُك إلى ما لا يريبُك**»، «**الإثم حَزّازُ القلوب**»، «**اسْتَفْتِ قلبَك وإنْ أفْتُوكَ وإنْ أَفْتُوكَ وإنْ أَفْتُوكَ**»، ولكنّه يُورد بصفة خاصّة حكمةً رائعة: ألا ننسى أبدًا أن خصمنا، هو رفيقنا في البحث عن الحقيقة. ثمّ يدعو الغزالي إلى اجتماع كلّ من يؤمن بالأحاديث المتواترة المنقولة عبر عدّة سلاسل من الرواة الصادقين العدول. ومن المؤكّد أنّ بين الحلال والحرام متشابهات كثيرة.

ويُعطي الغزالي أمثلةً لا حصر لها عن الانتقال غير الظاهر من الحرام إلى الحلال، والعكس بالعكس. ولكن القاعدة العامّة تقضي بأنّه إذا كان المرء أمام احتمالين لكلّ منهما تساوقه، فعليه اختيار أكثرهما طمأنة للنّفس[٢١]: على سبيل المثال إعادة القيام بفعل حلال إذا لم نعد نذكر أنّنا قمنا به؛ أو الامتناع الدائم عن فعل لا تظهر حلّيته بجلاء. وفي جميع الحالات، فإنّه لا يجب أن يُعكّر هذا الاطمئنان النفسي أيّ ظنّ سيّئ مهما كان ضئيلًا: على سبيل المثال، نسيان ركعة في صلاة صلّيناها قبل سنوات. . .

ذلك أنّه، كما يقول حديث آخر: «**الحَلَال بَيِّنٌ، وَالحَرَام بَيِّنٌ، وَبَيْنَ ذلك أمور مُشْتَبِهَاتٌ، فَدَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ**». وفي حالة الأحاديث المتناقضة، يمكننا اللجوء إلى التوقّف. ولكن من المستحسن بشكل ملموس الاستفادة من جميع قرائن الصدق: المؤشّرات، والاستمراريّة المعقولة للحالة الثابتة (الاستصحاب)، القياس. . . إلخ. وعلى سبيل المثال، إذا خشي الراغب في الزواج أن تكون من اختارها من بين عشر نساء أخته من

(٢١) Jabre (Farid), ***La notion de certitude selon Ghazâlî dans ses origines psychologiques et historiques***, Paris, Vrin, 1958.

رضاع[٢٢]، فإنّه يمتنع عن ذلك، أمّا إذا كانت من بين جملة النساء في مدينة، فليتزوّج لأنّ التغذّي من نفس المرضع احتمال ضعيف.

ولكن علم الحلال والحرام موزّع بشكل غير متساوٍ بين الناس، ولذلك فإنّ السلوكيّات الفرديّة ستختلف بحسب نصيب كلّ فرد منه. وبالتالي، فإنّ كثرة الحرام (شراء فاسد...) التي قد تجعل معظم الأموال والأغذية مشوبة بحرام، يمكن أن تؤدّي إلى ردود فعل مختلفة: إمّا الرفض التامّ للأغذية الذي قد يُؤدّي إلى الموت وانقطاع النسل، وهذا عين الحمق ومخالفة للخلق الإلٰهي، أو استخدام للضرورة دون تمييز بين حلال وحرام، وفي هذا نفي للأخلاق وللمجتمع الإسلامي، أو الكسب الشرعي حسب ما تقتضيه ضرورة العيش، دون رغبة في الاستثراء.

وهذا ما يجب أن يُطلب من الخاصّة من خلال تطبيق معقول للورع، وبالتالي فإنّ الاختلافات في الآراء المذهبيّة والاجتماعيّة يمكن أن تتضاءل من خلال جهد مستمرّ للتغلّب على التناقض، وذلك بدفع ما يُرتاب فيه إلى دائرة المحرّم. وهذا الجهد يمكن تشبيهه ـ وقد يكون في هذا إهانة للغزالي الذي يدين الفلسفة ـ بالإحراقات المتعاقبة التي يحاول من خلالها الخيميائي تنقية العناصر الأولى للمادّة من أجل الحصول على حجر الفلاسفة...

ويمكن مقارنة مفهوم الورع بفضيلة «التحرّز» التي دعا إليها القدّيس توما الأكويني في كتابه **خلافات مألوفة** (*Disputationes ordinariae*)، فهو أداة خير، وعمل يجسّد الفضيلة، وذلك بفضل العقل الذي يقوم باختيارات متتالية من خلال الترجيح، ما يؤدّي إلى منظور مزدوج، نفسي واجتماعي.

فمن الناحية النفسيّة، فإنّ الفكرة في ذاتها متناقضة؛ لأنّ الورع بوصفه «فضيلة إسلاميّة» كبرى؛ يعني: ضمنيًّا في نفس الوقت كيفيّة تقليل الهواجس المفرطة عبر تطبيق معايير ترجّح الصعوبات الحقيقية التي حدّدتها أساليب الترجيح (الاحتمالات... إلخ) الدقيقة جدًّا؛ وكذلك التقليل من الأضرار الأخلاقيّة والاضطرابات والمثبطات التي يشعر بها الناس شديدو التحرّج في أداء الطقوس واستبطانها عبر النيّة.

---

(٢٢) «**يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ**» (حديث شريف).

وهذا الجهد يسهم بالتحديد، من وجهة نظر اجتماعيّة، في إثارة معارضة أخرى. فهذا التحرّج الديني؛ أي: الورع يجب أن يظلّ في الواقع، وفقًا للغزالي، مقصورًا على المجتهد؛ أي: العالم التقيّ المتبحّر في علوم الوحي. أمّا العامّة، فيُفضّل أن تُؤمن وتتصرّف من خلال التقليد؛ أي: الأخذ برأي فقهاء الظاهر، فهم من يحدّد ما هو محمود وما هو مذموم بوصفهما حلالًا أو حرامًا.

وبطبيعة الحال، فإنّ على المؤمن البسيط المقلّد أن يبذل كذلك جهدًا؛ إذ عليه السعي واتّباع أحد المجتهدين المعروفين بغزارة العلم ورجاحة الرأي، لا بالآراء المتسامحة؛ إلا إنّه لا يمكنه تجاوز هذا الحدّ في الورع الديني؛ أي: تجاوز أحكام الأفعال ليرجّح بينها حسب حُسنها الأخلاقي؛ لأنّ المجتمع والأخلاق الإسلاميّة يمكن أن يتفكّكا إرضاءً لأهواء فرديّة غير منضبطة، أو انحرافات شعبيّة.

أضف إلى ذلك خطر حدوث قطيعة بين علّة الاختلال (الأخلاقيّة: الميل إلى الخطيئة) وتطبيق نقيضها؛ أي: الفعل النقيض لذاك الميل؛ ذلك أنّ إتيان الفعل المخالف للرذائل، من الناحية الموضوعيّة، يمكن أن يكون من باب النفاق الاجتماعي، أو خوفًا من عقاب إلٰهي، أو حتى طمعًا في الجنّة، وليس عملًا بأنقى الموجبات: الاعتراف بالكمال الإلٰهي الكلّي الذي لا يُحَدّ.

وكما يلاحظ الغزالي، فإنّ بعض الناس يميل إلى التراخي في طاعة شريعة الله خشية الوقوع في أحد مظاهر هذا النفاق، كما يمتنع آخرون عن إتيان الأمور المباحة إذا أدّى غياب تبرير سابق لها إلى انعدام حكم فيها، لتغدو بذلك غير نافعة بإطلاق، وبالتالي معيوبة.

وللحدّ من هذه الشكوك التي قد تشجّع إمّا على التقاعس المؤقّت أو الخدر الروحي، يقترح الغزالي فكرة النيّة التي يُسند إليها القيام بوظيفة مزدوجة. فهي من ناحية أولى، تميل إلى تقليص فئة الأعمال المباحة، بنقلها دينيًّا إلى مجال النوافل المستحبّة، أو مادّيًّا إلى مجال المكروه؛ أي: إلغاؤها.

ومن ثمّ، فإنّ النيّة تميل إلى تعزيز الاستقطاب بين ما هو حلال وما هو

حرام بتقليص المنطقة الوسيطة بينهما، ومن ناحية أخرى، فهي تُعطي الإنسان سلطة موضوعيّة للتحكّم في وجهة حياته الروحيّة لكي يشهد، من خلال نبذ الرذائل، على خضوعه إلى الله؛ لأنّ الله أهل لذلك. فالنيّة وسيطة بين الميل النفسي المنحرف والفعل المنخرط في العالم الاجتماعي، وهي ما يبرّر هذا الفعل، كما أنّ النيّة المقصود بها وجه الله، هي ما يُحبّب للمرء اكتساب علوم الوحي والسلوك التي تغدو النيّة بدونها مجرّد وهمٍ خادعٍ.

ومن ثمّ، فإنّه لا يجوز إلا للمجتهد وحده أن يسلك مسلك الورع في الأمور التي تعتبر حلالًا، وأن يُوازن بينها بحسب ما يُرضي الله، من خلال سلسلة أحكام موازية تتجاوز مجرّد الحكم النصّي؛ بل إنّ الزهد يفترض الامتناع عن الأمور المباحة إذا كانت ممّا يُشغل الخاطر عن الله... ولعلّه من المفارقات، أنّ الزهد لا يميل فحسب إلى تعزيز الانفصال الاجتماعي بين عموم المؤمنين والنخبة الدينيّة، ولكنّه يميل أيضًا إلى تغيير معنى وأهميّة الثنائيّة القطبيّة بين الحلال والحرام.

أمّا في ما يخصّ العامّة وبصورة مختزلة، فإنّ باب الدنيا واسعٌ؛ فعلى مستوى الفقه، كلّ ما ليس حرامًا هو حلال، ومن الناحية الشرعيّة، لا إلزام إلا في وجود مقياس، ومن الناحية الاجتماعيّة، فإنّ العامّة تميل إلى التمييز بوضوح بين ما هو حرام وبقيّة الأمور، وهو تمييز لا يتّفق إلا بصفة غائمة، بفعل التشوّهات الناجمة عن الأعراف والتقاليد والتفاوتات المحليّة، مع تصنيف مختلف الأفعال ضمن الأحكام الشرعيّة.

أمّا بالنسبة للزّاهد المتصوّف، فإنّ الأمر على العكس من ذلك أخلاقيًّا وروحيًّا في ما يتعلّق بالورع؛ إذ إنّ كلّ ما أريد به غير وجه الله هو مكروه؛ لأنّ كلّ ما يُبعد عن الله أو يُستعاض به عن الله، وفق الغزالي، قد يقترن أحيانًا بمفهوم الشرك، وبالتالي الوقوع في أعظم خطيئة. ولا يتعلّق الأمر فحسب بالخطايا «الشكليّة»؛ أي: الانقياد للشهوات، ولكن أيضًا بالإفراط في اللذائذ المشروعة، وكثرة الانشغال بالدّنيا.

وبهذا يغدو مجال الحرام ضيّقًا عند العامّة، وهائلًا (حسب تأويل ذاتي) عند السالكين..؛ بل تغدو كلّ عبادة صادقة موجّهة إلى الله إذا لم تكن خالصة من شوائب الدنيا محلّ شبهة. ومن هنا يظهر انزياح يستبدل العلاقة

المعتادة بين الله والإنسان إلى مجرّد شهادة بوحدانيّة الله يُدلي بها الإنسان المنسحق أمام الله. لكن الغزالي يعتقد أنّ الاستسلام الكلّي لله (التوكّل) لا يعني عدم الأخذ بالأسباب المعتادة (إغلاق باب المنزل منعًا لسرقات اللصوص، عدم النوم تحت حائط متهالك خشية سقوطه...)؛ لأنّه ما من إنسان يعتقد أنّ الله يدرأ الأخطار عن عباده بالكرامات.

ولذلك، فإنّه لا عبرة إلا بالجهد الصادق في حسن تقبّل الشريعة الإلٰهيّة، حتّى وإن كان بتقليد مجتهد قدير. ومن هذا المنظور، فإنّ أيّ حلّ يُعتمد بحسن نيّة على أساس ما هو متاح من المعرفة، جائز. وهذا هو التناقض الذي يحفظ المقلّد، كما الصوفي المتمرّس، من تشوّش الضمير ومن غموض الشرط الإنساني، حتى وإن لو لم يكن لديهما نفس مقياس الحلال والحرام عند الفقيه (باستثناء الحالات الحديّة: التحريم المطلق أو الوجوب المطلق)؛ ذلك أنّ نوعية المرء إنّما تنتج، من خلال أسباب الشكّ والعواطف والفضائل المتضاربة والاختلافات المذهبيّة، عن بحثه الدائم والمتحمّس، وفق عنوان كتاب الغزالي، عن «**الاقتصاد في الاعتقاد**»، وهو اقتصاد في الاعتقاد يتوافق من حيث الصياغة الدينيّة وعلى المستوى الروحاني، مع التوازن العقلي في النفسيّة وفي الخُلُق.

٧ ـ رفض الشكّ. ابن تيمية:

لقد كان الغزالي متأثّرًا بالأشعريّة. وكان الأشعري، وهو من سكّان مدينة البصرة، قد حاول في أواخر القرن التاسع إيجاد طريق وسطٍ بين إفراط المعتزلة في العقلانيّة وإفراط الحنبليّة في الحرفيّة، ورفع شعار «**الإيمان دون معرفة الكيفيّة**»، ولكن أيضًا شعار «**كلّ مجتهد مصيب، وجميع المجتهدين واقفون على الحقّ**»؛ إذ إنّ خلافات المجتهدين لا تعود إلى المبادئ؛ بل إلى اجتهادهم (الترجيح العقلي).

كما سبق لأشعري آخر، وهو فخر الدين الرازي (ت١٢٠٩م)، أن وضع في تفسيره معايير للتحقّق من معاني الألفاظ بما يتجاوز عناصرَها النحويّة أو الأسلوبيّة، ومن أجل تجنّب الاستقراءات غير الضروريّة، فإنّه رفض تقطيع العبارات القرآنيّة إلى ما لا نهاية، ممّا يُفسد عموم هندسة النصّ وتفسيره.

لكنه يبيّن (وهذا ما قد يكون وقع فيه هو نفسه) الأخطار التي تكشفها الآيات المتناقضة والغامضة في القرآن، وهي أنّ الله لم يمنع الإنسان من الوقوع في الضلال، وأنّ النبيّ نفسه لم يعرف حقًّا ربّه. وهذه الأفكار المدمّرة للإيمان هي ما ستقوم الحنبليّة بالتصدّي له بشراسة.

وسيكون هذا الفصل بين المحسوس والشريعة من جهة، وبين الشريعة والعقل من ناحية أخرى، مناط تمرّد ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨م). فقد حاول المزج بين أصول الدين وأصول الفقه من خلال التأكيد على طابعها العقلاني الداخلي، وعلى وحدتها وعدم التمييز بين التفسيرات الباطنيّة والظاهريّة.

فالعرض الكلّي للدّين يجب أن يؤدّي إلى دمج المنطقين الفقهي والصوري من خلال إدراك كلّي للوقائع الدالّة وللعلاقات الأنثروبولوجيّة الواردة في القرآن الكريم، ومهمّة النبي؛ ذلك أنّ النبيّ قد عمل على أن تكون مبادئ الإسلام مدركة بالعقل لا مفروضة فحسب من قبل سلطة الكتاب، إنّه تطابق العقل والنقل.

فالقرآن كما يقول ابن تيمية(٢٣):

«لَا يُحْتَجُّ فِي مُجَادَلَتِهِ بِمُقَدِّمَةٍ لِـمُجَرَّدِ تَسْلِيم الخَصْم بِهَا كَمَا هِيَ الطَّرِيقَةُ الجَدَلِيَّةُ عِنْدَ أَهْلِ المَنْطِقِ وَغَيْرِهِمْ بَلْ بِالقَضَايَا وَالمُقَدِّمَاتِ الَّتِي تُسَلِّمُهَا النَّاسُ وَهِيَ بُرْهَانِيَّةٌ وَإِنْ كَانَ بَعْضُهُمْ يُسَلِّمُهَا وَبَعْضُهُمْ يُنَازِعُ فِيهَا ذِكْرَ الدَّلِيلِ عَلَى صِحَّتِهَا». ولذلك **«فَمَنْ رَأَى شَيْئًا مِنْ الشَّرِيعَةِ مُخَالِفًا**

---

(٢٣) Ibn Taymîya, *Ma'ârij al-wusûl lâ ma'rifat anna uçûl al-dîn wa furû'akhir kad bayyanahâ al-rasûl*,traduit et annoté par Henri Laoust, sous le titre «Principes généraux de méthodologie canonique», in *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taqî'd-dîn Ah'mad ibn Taymîya*, Le Caire, 1939, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, p. 68.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

ابن تيمية (تقيّ الدين، أبو العبّاس، أحمد بن عبد الحليم)، «معارج الوصول إلى معرفة أنّ أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول»، في: **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمٰن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبويّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٩٩٥م، ج ١٩، ص١٦٥.

لِلْقِيَاسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ الَّذِي انْعَقَدَ فِي نَفْسِهِ ولَيْسَ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ الصَّحِيحِ الثَّابِتِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ... وَحَيْثُ عَلِمْنَا أَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِخِلَافِ قِيَاسٍ: عَلِمْنَا قَطْعًا أَنَّهُ قِيَاسٌ فَاسِد. . . فَلَيْسَ فِي الشَّرِيعَةِ مَا يُخَالِفُ قِيَاسًا صَحِيحًا»(٢٤).

وبهذا، فإنّ ابن تيميّة، يتجاوز البناء الذي وضعته المذاهب، و«يربط» مباشرة جهد المجتهد بالنصّ قرآنًا كان أو سُنَّةً، رافضًا الحرفيّة العقائديّة ومناديًا بمفاهيم النفع وتوفير «السكينة» الأخلاقيّة للأمّة الإسلاميّة. ولذلك، فإنّ التناقض الذي قد ينشأ، على سبيل المثال، بين الاستنتاج القياسي للمجتهد والمبادئ العامّة أو ألفاظ الشريعة «**إِنَّمَا هُوَ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ الَّذِي انْعَقَدَ فِي نَفْسِهِ، ولَيْسَ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ الصَّحِيحِ الثَّابِتِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ**»(٢٥).

ونتيجة لذلك، فإنّ «**لَفْظَ القِيَاسِ لَفْظٌ مُجْمَلٌ يَدْخُلُ فِيهِ القِيَاسُ الصَّحِيحُ وَالقِيَاسُ الفَاسِد**»(٢٦)؛ ذلك أنّ القياس المنطقي لا ينطلق من القياس الأرسطي على أساس استنتاج سببي موضوعي، ولكنّه ينتج عن البحث عن تشابه، أو عن علّة بين حدّين: أحد المبادئ العامّة الموجودة في القرآن أو السُّنَّة (يدمج ابن تيمية فيها «سُنَّة الخلفاء الراشدين»)، وحالة فرديّة محكومة بهذا المبدأ. فـ«**القِيَاسُ الصَّحِيحُ هُوَ الَّذِي وَرَدَتْ بِهِ الشَّرِيعَةُ، وَهُوَ الجَمْعُ بَيْنَ المُتَمَاثِلَيْنِ وَالفَرْقُ بَيْنَ المُخْتَلِفَيْنِ... وَهُوَ مِنَ العَدْلِ الَّذِي بَعَثَ الله بِهِ رَسُولَهُ**»(٢٧).

ومن هنا، فإنّ الصلة بين الحدّين تستند إلى كلّ من العقل والتجربة. كما يستند ابن تيمية، في بعض الاستدلالات الخاصّة، إلى تنوّع الأوضاع الاجتماعيّة؛ وهو يدحض بالتأكيد تطرّف الفلاسفة الرمزيّين في زعمهم أنّ النبيّ، طلبًا للمنفعة الواقعيّة الموجّهة لمصلحة الجمهور، «**سَلَكَ مَسْلَكَ التَّخْيِيلِ... وَخَاطَبَ الجُمْهُورَ بِمَا يُخَيِّلُ إِلَيْهِم**». مستخدمًا تعبيرات وأمثالًا

---

(٢٤) Ibn Taymîya, Al-*Qiyâs fi'ch-char'al-islâmî*, traduit et annoté par Henri Laoust (« Le raisonnement analogique en droit musulman », op. cit.), p. 115.

(٢٥) نفس المصدر السابق، ص١١٥.

(٢٦) نفس المصدر السابق، ص١١٤.

(٢٧) ابن تيمية، **معارج الوصول**، مصدر مذكور سابقًا، ص٨١.

مجازيّة. لكنّه لا يرى غضاضة في الأخذ بالحديث، لقيمته الأخلاقيّة ومنفعته الاجتماعيّة، ولو كان مشكوكًا في صحّته.

وبهذا التأويل، فإنّ «**الكِتَابَ وَالسُّنَّـةَ دَلَّا الخَلْقَ وَهَدَيَاهُمْ إِلَى الآيَاتِ وَالبَرَاهِينِ وَالأَدِلَّةِ المُبَيِّنَةِ لِأُصُولِ الدِّينِ**»[٢٨]. وهما يشتملان على العروض المجزّأة للإسلام التي تقدّمها أشدّ المدارس تعارضًا: من الحرفيّة الظاهريّة إلى الروحانيّة الباطنيّة. وهما متعاليان عن علم الكلام الذي يفصل عقل النقل عن الإيمان الصوفي الذي يُهمل الاستدلال الجدلي. وهما يُحقّقان، بطريقة أخرى، ما تؤكّده الفلسفة من أنّ أفضل دفاع عن الإسلام هو في إظهار العلاقة بين العقل الطبيعي و«الحكمة الأبديّة».

فالقرآن يحتوي على كلّ المعارف الدينيّة التي هي أيضًا معارف فلسفيّة، ولا يحتوي على أيّ اختلاف دلالي، وإنّما يعرض فحسب تعدّد وجهات النظر؛ فالقرآن «**يُعَبِّرُ عَنِ القِصَّةِ بِجُمَلٍ تَدُلُّ عَلَى مَعَانٍ فِيهَا، ثُمَّ يُعَبِّرُ عَنْهَا بِجُمَلٍ أُخْرَى تَدُلُّ عَلَى مَعَانٍ أُخَرَ، وَإِنْ كَانَتْ القِصَّةُ المَذْكُورَةُ ذَاتُهَا وَاحِدَةً فَصِفَاتُهَا مُتَعَدِّدَةٌ، فَفِي كُلِّ جُمْلَةٍ مِنَ الجُمَلِ مَعْنًى لَيْسَ فِي الجُمَلِ الأُخَرِ. وَلَيْسَ فِي القُرْآنِ تَكْرَارٌ أَصْلًا**»[٢٩].

وبالتوازي مع تعدّد وجهات النظر، يحتوي القرآن والسُّنَّة على جميع مستويات المعرفة. فعلم أصول الفقه؛ بل علم الأصول برمّته، مستمدّ مباشرة من المبادئ التي يحتويها الكتاب والسُّنَّة. وقد تمّ تحديد الفروع صراحة زمن البعثة النبويّة، وخاصّة ما تعلّق منها بالتمييز بين الحلال والحرام. وفي صورة عدم وجود حكم دقيق، فإنّه من غير المجدي زيادة المحرّمات عن طريق الاستنتاج، وزراعة الشكّ، والمغالاة في الورع. ثمّ إنّ الاستنتاج قد يكون أيضًا في ظلّ جهل بالنصّ الدقيق الذي يحكم القضيّة التي يتمّ النظر فيها؛ لأنّه «**لَا يُوجَدُ مَسْأَلَةٌ يَتَّفِقُ الإِجْمَاعُ عَلَيْهَا، إِلَّا وَفِيهَا نَصٌّ**»[٣٠].

وهكذا، فإنّ ابن تيمية يقوم بعمليّة تحويل، فهو يؤكّد عقلانيّة وعدم

---

(٢٨) نفس المصدر السابق، ص٦١.

(٢٩) نفس المصدر السابق، ص٧١.

(٣٠) نفس المصدر السابق، ص١٥.

تناقض الشريعة الطبيعيّين على مستوى الإنسان، لا وفق «العقل» الإلٰهي فحسب؛ ويعزو الاختلافات والشكوك والأخطاء إلى النقص البشري. وهو يختلف من ثمّة عن المدرسة الحنفيّة التي سعت في كثير من الأحيان، من خلال براهين بشريّة عقلانيّة، إلى فلق المنطق الداخلي للبراهين المنزّلة.

فالخطأ البشري قابل للتصحيح كما يرى ابن تيمية الذي يصرّ على استعادة فكرة **الدعوة** التي أدّى تناسيها إلى تكاثر البدع والاختلافات، والحال أنّه يمكن ممارسة الدعوة، بحسب الحالة الفكريّة والأخلاقيّة للأفراد، وفق ثلاثة أشكال: العرض المباشر النظري والعملي للحقيقة، والاستنهاض للمعترفين فكريًّا بالحقيقة ولكنّهم واقعون في حبائل الشهوات، والمناقشات الجدليّة لرافضي الحقيقة:

«فَالْقُلُوبُ الَّتِي لَـهَا فَهْمٌ وَقَصْدٌ تُدْعَى بِالحِكْمَةِ، فَيَبِينُ لَـهَا الحَقُّ عِلْمًا وَعَمَلًا فَتَقْبَلُهُ وَتَعْمَلُ بِهِ. وَآخَرُونَ يَعْتَرِفُونَ بِالحَقِّ، لَكِنَّ لَـهُمْ أَهْوَاءً تَصُدُّهُمْ عَنْ اتِّبَاعِهِ، فَهَؤُلَاءِ يُدْعَوْنَ بِالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ المُشْتَمِلَةِ عَلَى التَّرْغِيبِ فِي الحَقِّ وَالتَّرْهِيبِ مِنَ البَاطِلِ... فَالدَّعْوَةُ بِهَذَيْنِ الطَّرِيقَيْنِ لِـمَنْ قَبِلَ الحَقَّ، وَمَنْ لَمْ يَقْبَلْهُ فَإِنَّهُ يُجَادَلُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».

وهكذا، من خلال اعتماد حرفيّة شاملة، لكن بعد إعادة وضعها ضمن رؤية عقلانيّة، يتوصّل ابن تيمية إلى نوع من النفعيّة تطرد الشكّ إلى خارج السلوكيّات الاجتماعيّة. وكما أشار هنري لاوست (Henri Laoust)(٣١)، فإنّ حرفيّة ابن تيمية أثّرت بالتأكيد على العودة إلى النقاء الأوّلي الذي دعت إليه الوهابيّة، ولكنّ عقلانيّته ألهمت حركة الإصلاح المعتدلة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي تُلهم اليومَ عودة متصاعدة إلى الحرفيّة.

٨ ـ الشكّ المنهجي. ابن خلدون:

هو العلامة صاحب المقدّمة في التاريخ العالمي، التونسي من أصل أندلسي، عبد الرحمٰن بن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) الذي أنهى حياته وهو

(٣١) Laoust (Henri), ***Essai sur la doctrine d'Ibn Taymîya***, Le Caire, 1939.

قاضي قضاة المالكيّة في القاهرة[٣٢]. وقد أتاحت له الإخفاقات السياسيّة التي عاشها، فرصة إبداع علم إناسةٍ عربي وفلسفة للتاريخ العربي الإسلامي. وفي سعيه إلى إرساء قضاء نزيه في مواجهة تراخي زميله الحنفي القاهري، فإنّه استدعى المنطق لتفسير الشريعة، لكن دون الإضرار بيقين الوحي حين يكون واضحًا.

«فاعلم أنّ القرآن نزّل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه. وكان يُنزَّل جُملًا جملًا وآياتٍ آياتٍ لبيان التّوحيد والفروض الدّينيّة بحسب الوقائع. ومنها ما هو في العقائد الإيمانيّة، ومنها ما هو في أحكام الجوارح، ومنها ما يتقدّم ومنها ما يتأخّر ويكون ناسخًا له. وكان النّبيّ ﷺ هو المبيّن لذلك كما قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، **فكان النّبيّ ﷺ يبيّن المُجمل ويميّز النّاسخ من المنسوخ ويعرّفه أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولًا عنه»** (ص٩٠٥).

«وسمّى هذه الأنواع كلّها من الكتاب متشابهًا، وذمّ على اتّباعها فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]» (ص٩٨٣).

«وأمّا المتشابهات فلهم فيها عبارات. فقيل هي الّتي تفتقر إلى نظر وتفسير يصحّح معناها، لتعارضها مع آية أخرى أو مع العقل، فتخفى دلالتها وتشتبه، وعلى هذا قال ابن عبّاس: «المتشابه يُؤمن به ولا يُعمل به»، وقال مجاهد وعكرمة: «كلّ ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابهٌ»» (ص٩٨٤).

---

(٣٢) Traduction Vincent Monteil, ***Discours sur l'histoire universelle***, Coll. Unesco, 3 vol.,Beyrouth, 1968.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

ابن خلدون (أبو زيد، وليّ الدين، عبد الرحمٰن بن محمّد)، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.

«**وقوله في الآية** ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ أي: معظمه وغالبه، والمتشابه أقلّه وقد يُردّ إلى المحكم. ثمّ ذمّ المتّبعين للمتشابه بالتّأويل أو بحملها على معانٍ لا تُفهم منها في لسان العرب الّذي خوطبنا به، وسمّاهم أهل زيغ»(ص٩٨٤).

«**وأمّا علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوّعة؛ لأنّ منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه؛ وذلك بما ثبت في شريعتنا من جواز النّسخ ووقوعه لطفًا من الله بعباده وتخفيفًا عنهم باعتبار مصالحهم الّتي تكفّل الله لهم بها**». **قال تعالى:** ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]. **ومعرفة الناسخ والمنسوخ وإن كان عامًّا للقرآن والحديث، إلّا إنّ الّذي في القرآن منه اندرج في تفاسيره، وبقي ما كان خاصًّا بالحديث راجعًا إلى علومه. فإذا تعارض الخبران بالنّفي والإثبات وتعذّر الجمع بينهما ببعض التّأويل وعُلم تقدُّم أحدهما، تعيّن أنّ المتأخّر ناسخ**» (ص٩٠٩ ـ ٩١٠).

ولكن كيف يتمّ الترجيح في ظلّ تعدّد الاختلافات في الرأي؟ يدعونا ابن خلدون إلى اعتماد المنطق.

«**وأمّا الجدال وهو معرفة آداب المناظرة الّتي تجري بين أهل المذاهب الفقهيّة وغيرهم، فإنّه لمّا كان باب المناظرة في الرّدّ والقبول متّسعًا، وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابًا ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمّة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرّدّ والقبول وكيف يكون حال المستدلّ والمجيب وحيث يسوّغ له أن يكون مستدلًّا وكيف يكون مخصوصًا منقطعًا ومحلّ اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السّكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه: إنّه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال الّتي يُتوصّل بها إلى حفظ رأي وهدمه، سواء كان ذلك الرّأي من الفقه أو غيره**» (ص٩٥٩).

ولكن:

«**لأنّ صناعة المنطق... لملابستها للعلوم الفلسفيّة المباينة للعقائد الشّرعيّة بالجملة، فكانت مهجورةً عندهم لذلك**» (ص٩٧٩).

ومن هنا، فإنّ المتّبعين للمتشابهات بالتّأويل إنّما يقصدون.

«الفتنة الّتي هي الشّرك أو اللّبس على المؤمنين أو قصدًا لتأويلها بما يشتهونه فيقتدون به في بدعتهم، لكن الله أخبر سبحانه بأنّه استأثر بتأويلها ولا يعلمه إلّا هو» (ص٦٠١).

لذلك، وبدافع الحكمة والالتزام، فإنّ أحكام الله.

«كان السّلف يستخرجونها من تلك الأدلّة على اختلاف فيما بينهم. ولا بدّ من وقوعه ضرورةً. فإنّ الأدلّة غالبها من النّصوص وهي بلغة العرب وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها وخصوصًا الأحكام الشرعيّة اختلاف بينهم معروف. وأيضًا فالسُّنَّة مختلفة الطّرق في الثّبوت وتتعارض في الأكثر أحكامها، فتحتاج إلى التّرجيح وهو مختلف أيضًا. فالأدلّة من غير النّصوص مختلف فيها، وأيضًا فالوقائع المتجدّدة لا توفّى بها النّصوص. وما كان منها غير ظاهر في النصوص فيُحمل على المنصوص لمشابهة بينهما، وهذه كلّها إشارات للخلاف ضروريّة الوقوع. ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمّة من بعدهم» (ص٩٣١ ـ ٩٣٢).

وفي مواجهة الوحي، يظلّ ابن خلدون (عن إيمان حقيقي، أم تهرّبًا من المشاكل؟) وُثُوقِيًّا وإيمانيًّا:

«لأنّ الإيمان بالغيب أبلغ في الثناء... [و] التأويل فيها غير معلوم للبشر... وإن جاءنا من عند الله فوّضنا علمه إليه ولا نشغل أنفسنا بمدلول نلتمسه» (ص٩٨٥).

وهكذا يُظهر ابن خلدون حدود علم الكلام، وخاصّة فيما يتعلّق بصفات الله التي ينفي عنها كلّ تشبيه (ص٩٧٣ وما يليها).

وإذ يؤكّد أنّ الشريعة يجب أن تقود الإنسان إلى السعادة من خلال تحقيق السلم الاجتماعي، فإنّ ابن خلدون يُرسي بذلك دعائم علم اجتماع النظام.

٩ ـ إصلاح أم تحديث. الشيخ محمّد عبده وصفا باشا:

بتحقيقها، كما يُكتب أحيانًا، لنوع من «الاعتزال الجديد»، وإعادة

تقديم فكرة النظام الموضوعي الذي أنشأه إلٰه يحترم متطلّبات العقل، فإنّ الحركة السلفيّة (وخاصة الشيخ محمّد عبده، ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) تُميّز المعطيات الأساسيّة ذات الأصل الإلٰهي والمتعلّقة بالوحي وبالعالم والتنظيم الاجتماعي والسلوك البشري؛ عن القواعد المستنبطة بالعقل والمتعلّقة بالصياغة الظرفيّة لتلك المعطيات، والتي يُمكن بالتالي أن تُعدّل وفقًا للمنفعة العامّة (المصلحة) من قبل السلطة، من أجل مكافحة فساد السلوكيّات وعدم احترام المقاييس السابقة.

وهذا الموقف خجول إلى حدّ ما؛ لأنّ بعض أهل السُّنَّة سبق أن اعترفوا منذ زمن طويل بأنّه إذا كان لا يمكن نسخ القول الإلٰهي، فإنّ ما أنشأه من أحكام يمكن إعادة صياغته. وقد كانت هذه المسألة مقلقة بما يكفي لكي يتمّ تناولها في تلخيص مثل كتاب «**الورقات**» للجويني (المذكور أعلاه).

وقد كان أحد المسالك الرئيسة التي توخّتها الحركة السلفيّة هي البحث في الموروث الهائل من الآراء الصادرة خلال مسار التاريخ الإسلامي، عن حلول ملائمة للأوضاع الراهنة (ولو بالتعسّف قليلًا على النصّ أو على الفكر إذا لزم الأمر) وترتيبها ضمن مدوّنة تشريع رسميّة، مع حظر ما عداها من الحلول الأخرى. ويعترف الشيخ عبده بأنّ الصراعات السياسيّة أثّرت في صياغة العقيدة والطقوس ـ إن لم يكن وضعها ـ خلال القرون الأولى من الإسلام.

وانطلاقًا من هذه الرؤية التاريخيّة، يقترح صياغة متناغمة: الدين، في أعمق جوهره، يُعرف في المقام الأوّل عن طريق الحدس: «**الدّين هُوَ حاسّة عَامَّة لكشف مَا يَشْتَبه على العقل من وَسَائِل السعادات، وَالعقلُ هُوَ صَاحب السُّلْطَان في معرفَة تِلْك الحاسّة وتصريفها فِيمَا مُنِحَت لأَجله والإذعان لما تَكْشِفُ لَهُ من معتقداتٍ وحدودِ أَعمالٍ**». لكن «الحوادث» البشرية تمكّنت من إثارة تناقضات خارجيّة عارضة في تلك المعتقدات والأعمال، بحيث ظلّت بعض الأمور غير مفهومة في ما جاء به الأنبياء.

ومن هنا بروز ضرورة مزدوجة عند المسلمين في اعتماد التسامح (وهو احترام التنوّع الفقهي حين نكون في موضع شكّ)، واعتماد العقل، وهو أداة منحها الله للبشر كي ينفوا، ما أمكنهم ذلك، هذا الشكّ:

«وَإِنَّمَا على العقل بعد التَّصْدِيق برسالة نبيّ أن يُصدّق بِجَمِيع مَا جَاءَ بِهِ وَإِن لـم يسْتَطع الوُصُول إِلَى كُنْهِ بعضه والنفوذ إِلَى حَقِيقَته، وَلَا يقْضي عَلَيْهِ ذَلِك بقبُول مَا هُوَ من بَاب الـمُحَال المُؤَدّي إِلَى مثل الجمع بَين النقيضين أَو بَين الضدّين في مَوْضُوع وَاحِدٍ في آنٍ وَاحِدٍ، فَإِنّ ذَلِك مِمَّا تتنزّه النبوّات عَن أَن تأتي بِهِ. فَإِن جَاءَ مَا يُوهِم ظَاهره ذَلِك في شَيْء مَا الوَارِد فِيهَا، وَجب على العقل أَن يعْتَقد أَنّ الظَّاهِر غير مُرَادٍ وَله الخِيَار بعد ذَلِك في التَّأْوِيل مسترشدًا بِبَقِيَّة مَا جَاءَ على لِسَان من وَرَدَ المُتَشَابه في كَلَامه، وفي التَّفْوِيض إِلَى الله في علمه، وفي سَلَفِنَا من النَّاجِينَ من أَخذ بِالأوّلِ، وَمِنْهُم من أَخذ بالثاني»[٣٣].

وبهذا يتآلف الدين الهادف إلى الحياة الآخرة **«وَهُوَ المِيزَان الذي تُوزَن بِهِ الأَقْوَال عِنْد التناصف»**، والعلم؛ أي: العقل الذي يُدْرِجُ العمل والفكر في العالم الملموس، إذ **«العقل هُوَ صَاحب السُّلْطَان في معرفَة تِلْك الحاسّة وتصريفها فِيمَا مُنحت لأَجله والإذعان لما تَكْشِفُ لَهُ مِنْ مُعتقداتٍ وحدود أَعمالٍ... وَهُوَ الذي ينظُر في أدلّتها ليصل مِنْهَا إِلَى مَعْرفَتهَا وَأَنَّهَا آتِيَةٌ مِنْ قِبَلِ الله»**.

لذلك، فإنّ على العقل أن يحسم أمره في حالة وجود نزاع بين تنوّع الأحاديث، مع مراعاة الحدود التي يفرضها الوحي. إلا إنّ هذه الإرادة في استنباط أكثر الحلول عقلانيّةً وتوافقًا مع السُّنَّة[٣٤] ـ أي: الموازنة والترجيح ورفض الاختلافات ـ لا تستند كلّيًّا على الآليّات الأكثر تطوّرًا لأصول الفقه، ومع ذلك، فهي تميل إلى محاربة التقليد الجامد، والتمييز بين المعيش (الموروث الفقهي المحلي، والأعراف) المغالَى في تقديسه كما ترى، والنقاء التشريعي الحقيقي للإسلام. وهكذا دعت الحركة السلفيّة إلى ضرورة توحيد

---

(٣٣) Cheikh Mohammed Abdou, ***Risâlat al-tawh'id***, trad. sous le titre ***Exposé de la religion musulmane*** par B. Michel et le cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, 1925, Geuthner; réimpression anastatique, 1965, p. 88.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

عبده (محمّد)، **رسالة التوحيد**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥م، ص٨٥.

(٣٤) Jomier (Jacques), ***Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en ıgypte***, Paris, 1954, Maisonneuve et Larose.

المذاهب والفِرَق، ولو نسبيًّا على الأقلّ. فاستخدام الاختلاف على المدى الطويل، هو ما سيؤدّي إلى تقلّصه.

وبعيدًا عن هذا الإجراء الذي يبدو دِينيًّا أكثر منه فقهيًّا، وُضعت آمال كبيرة في حصول تجديد اجتماعي وتكييف للإسلام من خلال علم الأصول، وكان هذا هو مسعى صفا باشا، في كتابه «**دراسة في نظريّة الشريعة الإسلاميّة**»[٣٥].

وقد كان صفا باشا رجلًا مهمًّا؛ إذ تقلّد منصب وزير الأشغال العامّة ووزير الشؤون الخارجيّة، كما كان مؤسّس الجامعة الإمبراطوريّة العثمانيّة في عام ١٨٧٥م.

ولكنّه كان مسيحيًّا ومتشبّعًا بالثقافة الغربيّة، وهذا ما أبقاه على هامش الإسلام. كما دفعه جهله باللغة العربيّة إلى أن يضع كتابه ـ كما سبق لموراجيا دي أهسون (Mouradgea d'Ohsson)[*] ـ باللّغة الفرنسيّة. وقد كان الهدف منه مطبوعًا بقوّة بطابع عصره وشخصيّته، فقد أراد وَصْل الإمبراطوريّة العثمانيّة المتهاوية بالعالم الحديث وبالمحفل الأوروبّي، والحدّ من مآسي السكّان المسلمين الخاضعين للنّفوذ الغربي من خلال إظهار مدى تطابق متطلّباتهم الأخلاقيّة والمعنويّة مع القوانين التي وضعتها الهيمنة الأجنبيّة.

---

(٣٥) Savvas Pacha, *ıtude sur la théorie du droit musulman*, 2 vol., Paris, 1892, Marchal et Billard.

إضافة من المترجم:

يرد اسم صاحب المصنّف في بعض المصادر الغربيّة على أنّه (سواس باشا *Savvas Pacha*)، بينما يرد في المصادر التركيّة (سفا باشا). ويبدو أنّ اسمه الحقيقي هو (صفا باشا) لأنّ الأتراك لا يتلفّظون حرف الصاد ويقلبونه سينًا، كما لا ينطقون حرف الواو ويقلبونه إلى حرف (V). وقد كان صفا باشا واليًا في العصر العثماني وناظرًا (وزيرًا) للأمور الخارجيّة ومراسلاً لعدد من الجمعيّات والمجلات العلميّة في أوروبّا، وقد سافر إلى باريس بعد فصله من الخدمة، وتوفّي فيها عام ١٩٠١م.

(*) **إضافة من المترجم:**

هو: أغناطيوس مرادجيا دي أوهسون (*Ignatius Mouradgea d'Ohsson*): من أصل أرمني، وُلد في القسطنطينيّة في عام ١٧٤٠م، وعمل سفيرًا لدولة السويد في العاصمة العثمانيّة، ووضع كتابًا في **التاريخ العامّ للإمبراطوريّة العثمانيّة** باللغة الفرنسيّة في أربعة مجلّدات، وتوفّي في فرنسا عام ١٨٠٧م. انظر كتابه بالفرنسيّة:

Mouradgea d'Ohsson (Ignatius), ***Tableau général de l'empire Othoman,*** divisé en deux parties, dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre, l'Histoire de l'Empire Othoman. Dédié au roi de Suède, Paris, de l'imprimerie de Monsieur, 1787-1790 (IV tomes).

ولهذا الهدف، فإنّ «**أسلمة القانون الحديث** [يتحفّظ صفا باشا على قانون الأحوال الشخصيّة، «الذي لا يُمسّ»] **هي الطريق الوحيدة المؤدّية إلى... قبول صريح ومندفع للحضارة الأوروبيّة من قبل الإسلام، وبالتّالي إلى اتّفاق صادقٍ وثابتٍ بين العنصرين الأكثر أهميّة للبشريّة: المسلمون والمسيحيّون**»(٣٦)، الذين تفصل بينهم حاليًّا «**هُوّة سحيقة**». وفي ما يتجاوز التعايش الديني، فإنّ الأهداف السياسيّة هنا واضحة، وهي تبدو لنا اليوم على قدر من النضج.

وبدلًا من الاقتصار - كما فعلت في الغالب السلفيّة الإصلاحيّة - على القيام بخيارات من بين الآراء والمقاييس التي سبق وضعها، و«العودة إلى السلف» بحثًا عن مبرّرات وأحكام للأفعال الجديدة، يعلن صفا باشا أنّ «مرونة» الشريعة الإسلاميّة التي لا مثيل لها يجب أن تسمح بأسلمة تدريجيّة للقوانين الغربيّة، كما كان الشأن خلال الفتوحات الإسلاميّة الكبرى مع العديد من القوانين المحليّة أو بعض المؤسّسات البيزنطيّة.

ويستشهد بالديناميّة الداخليّة لـ«منهج» الشريعة الإسلاميّة، باعتباره «منطقًا رياضيًّا» يمكنه أن ينطبق على عدد غير محدود من الحالات(٣٧)، ويدعو إلى تنظيم الآليّات القانونيّة والفكريّة التي أدّت إلى تنوّع الأحكام الأصليّة التي لا يمسّها التغيير في الأصل (الوحي الإلٰهي، وأفعال الرسول وأقواله) إمّا عن طريق تأويل مختلف للمصادر، أو تطبيق مختلف للقواعد، أو استنتاج قواعد مختلفة.

لذا، «**فلن يكون شيءٌ أسهل - نظرًا لوفرة مصادر الشريعة الإسلاميّة - من أسلمة** (كذا) **جميع الحقائق، وإرسائها على أسس أرثوذكسيّة مطلقة،**

(٣٦) نفس المصدر السابق ٢/ ٣.

(٣٧) وهذه الطريقة غير معروفة إلا قليلاً على أيّامه. فقد جمع صفا باشا بعض العلماء الفقهاء (أحمد أفندي الداغستاني، فيثيكوس يانكو أفندي، محمّد نوري أفندي الكوتاهي) وطلب منهم ترجمة بعض الأعمال الأخيرة في أصول الفقه إلى التركيّة. وقد أنشأ في الجامعة الإمبراطورية كرسيّ «نظريّة الشريعة الإسلاميّة» (كذا). وفي الواقع، فقد استمدّ كتابه بشكل رئيس من كتابين في أصول الفقه الحنفي غالبًا ما يستخدمان في تعليم طلبة المدارس: «**المرقاة**» (متن) و«**المرآة**» (تعليق)، وهما من تأليف الملا خسرف، مستشار السلطان محمّد الثاني، و«**مجامع الحقّ**» لأبي سعيد محمّد الخادمي (ت حوالي ١٢٠هـ). لكنّه يشير أيضًا إلى أعمال أخرى، لا سيّما كتاب فخر الإسلام عليّ بن محمّد البزدوي (ت٤٨١هـ) في أصول الفقه.

وجعلها بالتّالي لا مقبولة فحسب، ولكن إلزاميّة أيضًا للضمير الإسلامي»[٣٨]؛ فـ«**تحديث الشريعة**» لن يتكفّل به اللعب على «**الاختلافات في الرأي**» فحسب، ولكن أيضًا الاختلاف في طرائق الإنجاز.

وسيكون علم أصول الدين قادرًا على حلّ التعارض بين «المبدأين» الإسلاميّين المتناقضين والمتكاملين في آنٍ، والقادرين على إرضاء الحساسيّة الدينيّة: نظريّة الضرورة السلبيّة القائمة على الخضوع للحتميّة؛ ونظريّة التقدّم النشطة، التي يجب بمقتضاها أن يستدمج الإسلام كلّ «علم» يمكنه تخفيف المخاوف الناتجة عن الاختلاف في الأحكام الشرعيّة (لأنّ الضرورات المطلقة تشكّل أعذارًا قانونيّة) تبعًا للظروف الحادثة. ومن هنا، فإنّ علم الأصول سيساعد، بحدّه من عدد تلك الاختلافات أو تبريرها، على التقليل من غموضها.

فعلم الأصول يهدف بالتالي إلى الحدّ من صياغة مقاييس جديدة، أكثر منه صياغة أحكام أكثر تلاؤمًا (مباحة) مع المؤسّسات أو المقاييس التي تقدّمها التشريعات الغربيّة أو التي يحظرها الإسلام حتّى الآن. ومع ذلك، إذا كان التراخي الحادّ يولّد الشكّ، فإنّه يدمّر طمأنينة الروح التي هي مصدر سعادة الدنيا، ويولّد الخشية من عقاب الآخرة، ولذلك يتمّ اعتماد أشدّ الحلول صرامة والتي تُمكّن من تجنّب أيّ صعوبات لاحقة، وذلك بفضل «أدلّة» تكشف وجود أو غياب الأحكام (الحلال والحرام، وما بينهما) في الأفعال والعلاقات والأشياء.

وتكون هذه الأدلّة إمّا شرعيّة (صريحة وواضحة أو ناتجة مباشرة عن المصادر الأربعة الأساسيّة: القرآن، والسُّنَّة، والإجماع، وقياس أئمّة المذاهب)، أو مستنبطة، وتُمثّل الأدلّة المستنبطة طريقة للترجيح تهدف إلى إزالة الشكّ.

ويعرض صفا باشا ستّة عشر دليلًا في مواضع متفرّقة من كتابه، لكنّها تنقسم إلى ثلاث مجموعات مستقطبة. تتضمّن المجموعة الأولى «الأدلّة»، أو على نحو أدقّ القرائن التي تفرضها بشكل طبيعي كثافة الحياة الاجتماعيّة

(٣٨) نفس المصدر السابق ١/ ٢٧.

ومدّتها وضروراتها: فهي موجّهة حسب الزمن. ويكون ذلك، إمّا لتجديد وضع سابق: العُرْف، والاستصحاب (الحكم بثبوت أمرٍ في الزمان الثاني بناءً على أنّه كان ثابتًا في الزمان الأوّل؛ كالغياب على سبيل المثال)، وترجيح الحالة الأصليّة للأشياء (على سبيل المثال الطهارة)، أو التكيّف وجوبًا مع الحالة الراهنة: ترجيح الوضع الحالي للأشياء (إذا كنّا، على عكس الحالة السابقة، نجهل الحالة السابقة، فإنّنا نحكم بثبوت الأمر في الماضي بناءً على ثبوته في الحاضر)، إذ تعكس القواعد العامّة الأوضاع الطبيعيّة، والضرورات تُبيح المحظورات.

أمّا المجموعة الثانية، فتستقطب العمليّات الفكريّة التي يتأرجح فيها العقل بين الشكّ والبداهة؛ فيكون بعضها هادفًا إلى الحدّ الفوري من عدم اليقين: التمسّك بالبداهة وفقًا للحسّ السليم، واعتماد الحلّ الأصعب لتجنّب أيّ خطأ؛ أي: الاحتياط، أو العكس، بصرف النظر عن أيّ مفهوم أخلاقي، استخدام القُرْعة.

أمّا الأخرى، فتتطلّب على العكس من ذلك، تقديرًا مسبقًا: البحث (التحرّي) من قبل كلّ واحد عن توجّه أفعاله وفق ما جاء به الوحي وبحسب النيّة؛ أي: إضفاء الشرعيّة على القاعدة العصيّة على الترجيح أو «تليينها»، وشهادة القلب.

وأخيرًا، تستقطب المجموعة الثالثة، قياسًا بالوحي والمصادر الشرعيّة الملزمة، من ناحية أولى التشريعات ما قبل الإسلاميّة ما لم تكن منسوخة (ولا سيّما التشريعات التوراتيّة لإبراهيم وموسى)، ومن جهة أخرى عمل الصحابة (أفعالًا وأقوالًا) أو عمل تابعيهم.

وبتسلّحه بهذه الترسانة من المفاهيم المتعارضة والمتكاملة، يرى صفا باشا أنّ كلّ إنسان كفء يُمكنه، وفقًا لما ورد في المصطلحات الدقيقة للقرآن والحديث، «**إمّا إثبات صحّة الآراء الفقهيّة التي يُدلي بها كلّما طُلب منه الكشف عن قضيّة أو إصدار حكم، أو القبول برجاحة الآراء الشرعيّة التي يصدرها فقهاء آخرون**»[٣٩]. وبهذا يُسمح مرّة أخرى رسميًّا بالاجتهاد

(٣٩) نفس المصدر السابق ٢/ ٥٦.

«الخاصّ» الفردي لتسوية الخلافات بين الفقهاء السابقين أو لملء غياب حكم سابق في الحالات القديمة، أو أحكام الحالات، والموادّ التي لم يسبق أن وُجدت في العالم «**المادّي والأخلاقي الإسلامي**». وبالتالي في عدد كبير جدًّا من الحالات.

يقع موقف صفا باشا في أقصى حدود الحداثة؛ أي: في الطليعة؛ قياسًا برجال السياسة الأكثر شغفًا بالغرب، مثل محمود الثاني وتنظيماته في تركيا، ومحمّد عليّ باشا في مصر، وخير الدين باشا في تونس، وسيّد أحمد خان في الهند. ولكنّ هؤلاء كانوا جميعًا في مواجهة الإصلاحيّين الدينيّين المعتدلين مثل محمّد عبده في مصر، والكواكبي والقاسمي في سوريا، وصدر الدين في روسيا.

ويُبشّر صفا باشا بالفعل، على الرغم من تأكيداته المتكرّرة على احترامه الإسلام، بعلمانيّة على شاكلة كمال أتاتورك أكثر منه بإصلاحيّة قانونيّة موجّهة اجتماعيًّا على شاكلة حليم ثابت. وبلعبه على الاختلافات في المنهج وفي المضمون بين المذاهب، سعى إلى استنباط منهج منطقي موحّد، يُمكن تطبيقه عقلانيًّا من خلال تطوّع فرداني، لكنّه يتناسى المقاومة الاجتماعيّة الدينيّة التي لن تتمكّن سوى الثورة الكماليّة من كسرها، ليظلّ جهده المنهجي (الذي يُبسّط حدّ الابتذال البنى العلميّة لأصول الفقه)، على الأقلّ ظاهريًّا، بلا جدوى[٤٠].

ومع ذلك، فقد كان معظم الإصلاحيّين يؤيّدون إعادة فتح باب «الاجتهاد» في مجال وضع القوانين. ولكن بما أنّهم كانوا متهيّبين أكثر من

---

(٤٠) أثارت جدلاً شائقًا. فقد انتقدها غولدزيهر، انظر:

Goldziher, *in Byzantinische Zeitschrift*, II, 15, 1893, p. 176 et II, 2, 1893, p. 319.

وتطلّبت جوابًا من صفا باشا، انظر:

Savvas Pacha, ***Le droit musulman expliqué***, Paris, 1896, Marchal et Billard.

واستثارت نقدًا من سنوك هورغرونج، انظر:

Snouck Hurgronje (Christiaan), ***Le droit musulman***, Batavia, 1896, trad. Franç. Van Gennep, in *Revue de l'Histoire des religions*, t. XXXVII, 1898, p. 1-22 et 174-203.

لينتهي الأمر، من خلال ردّ الفعل، إلى نظريّة الشريعة الإسلاميّة الجامدة بسبب قدسيّتها عند إدوارد لامبرت، انظر:

Lambert (ıdouard), ***ıtudes de droit commun législatif. Introduction. La fonction du droit civil comparé***, Paris, 1903.

اللازم، فقد اقتصروا في الغالب على الدعوة إلى الاختيار من بين الحلول القديمة التي سبق أن وضعها كبار الفقهاء في العصر الكلاسيكي أو تلاميذهم، وأكثرها تكيّفًا نسبيًّا مع العصر الحالي (انظر: الجدل حول الفائدة البنكيّة، والصكوك)، فيما كان الحداثيّون أكثرَ راديكاليّة وطالبوا بتطبيق الطرائق المنهجيّة التي استخدمها الفقهاء القدامى في استنباط حلولهم الموافقة للقرآن.

وقد تمَّ إسقاط هذا العداء الأيديولوجي في الواقع على حالة الإسلام السوسيولوجيّة التقليديّة. وباستثناء تركيا واتحاد الجمهوريّات الاشتراكيّة السوفيتيّة، فإنّ المدوّنات الحادثة منذ عام ١٩٢٠م فيما يتعلّق بالمسائل التي تعتبر «مقدّسة»؛ أي: الأحوال الشخصيّة والمواريث، قامت ببساطة بفرض أحد الحلول (المرنة نسبيًّا في العموم) التي يُقدّمها المذهب السائد بما لا يتعارض مع السلوك الدارج عند السكّان.

لقد انتصرت الروح الإصلاحيّة المعتدلة. وعلى العكس من ذلك، تمكّنت الروح الحداثيّة من فرض نفسها ـ في الغالب من خلال «استنساخ» الغرب أكثر من العودة إلى علم الأصول الكلاسيكي ـ في التشريعات المتعلّقة بالمسائل التجاريّة والجنائيّة، وأحيانًا العقاريّة.

١٠ ـ مأزق المسلمين الهنود: التركيز أو الخصوصيّة. الشيخ أحمد السرهندي، شاه وليّ الله، الفاروقي:

حظي دور الاختلاف بتقدير مختلف من قبل المسلمين الهنود. لقد تجاوزوه في البداية؛ إذ كانوا لا يريدون تطوير الإسلام بقدر ما كانوا يسعون إلى تركيزه في ظلّ ضغط شديد داخل بلدٍ ذي حضارة غير إسلاميّة وأغلبيّة غير مسلمة.

ومنذ القرن الثامن عشر، أدرك الشيخ أحمد السرهندي[٤١] تمام الإدراك

(٤١) Chaykh Ahmad Sirhindi, ***Maktûbât***, Lucknow, 1877.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف في نسخته العربيّة، في:

السرهندي (أحمد)، **المكتوبات الربانيّة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٤م.

ما تمثّله الهندوسيّة والتقنيات الصوفيّة لليوغا من خطر على وحدة الإسلام. وقد سعى إلى سدّ الفجوة بين الصوفيّة والتفسير الحرفي للشّريعة، من جهة أولى من خلال فصله الحاسم بين الإسلام والكفر، ومن ناحية أخرى من خلال تمييزه بين جانب «**خارجي**» معلن بوضوح في القرآن والسُّنَّة، هو مجال الدراسات الفقهيّة التقليديّة، وعلم الكلام العقلاني... إلخ؛ وجانب «**واقعي**» يتمثّل في المواضع التي تتّسم بالغموض وتحتمل معاني باطنيّة.

وهذا التكامل بين الديناميّة الشكليّة للنصّ والدفع الداخلي للتصوّف هو ما يُشكّل قوّة الإسلام؛ إذ هو يضيق ويتصلّب في فترات الانحطاط، كما يمكنه أن يكون أكثرَ تسامحًا في فترات المجد من خلال اللعب على التناقضات الداخليّة للتصوّرات ووجهات النظر والصياغات.

وفي القرن الموالي، سيقوم شاه وليّ الله من خلال التجربة، بالفصل بين الشريعة المنزّلة والسلوكيّات؛ أي: الفصل بين الشريعة والطرائق والمميّزات الخاصّة بكلّ بلد. فإذا كانت المبادئ العامّة للقرآن والسُّنَّة توفّر طريقة حياة صالحة للبشريّة جمعاء، فإنّ فروع الشريعة تحتكم إلى العقل البشري ويمكن تعديلها[٤٢].

فالحقيقة إنّما تكمن في طيّات التفسيرات المتطرّفة التي قدّمها الفقهاء: فالحدّ من الشكّ يتمّ عن طريق التوفيق بين المتعارضات والعودة إلى الوسط، وذلك بفضل منطق تصالحي قادر على التقليل من الخلافات بين الصوفيّة وعلماء الكلام، وبين المعتزلة والأشاعرة، وخاصّة بين المذاهب الأربعة.

فمثل هذه التوافقات، المستندة إلى أكثر المفاهيم قبولًا عند مختلف مدارس الفكر، كان يمكن توجيهها، وفقًا لشاه وليّ الله، من قبل الخلافة (التي مثّلت طويلًا أملَ مسلمي الهند الذين يمثّلون شتات الأمّة) المتميّزة بطبيعة مزدوجة: باطنيّة، وتتمثّل في السلطة التوجيهيّة للعلماء، والعقلانيّين،

---

(٤٢) من بين المصنّفات الكثيرة لشاه وليّ الله، نذكر:

المصفّى، لاهور، بإشراف: حجّة الله البالغة، كراتشي، ١٩٥٣؛ **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، ترجمه إلى الإنكليزيّة: داود ربّار، انظر:

Shah Wali-Ullâh, ***'Iqd al-jîd fî ah'kâm al-ijtihâd wa'l-taqlîd***, trad. anglaise par Da'ûd Rabbar *in Muslim World*, 1955, p. 347.

والفقهاء، والصوفيّة؛ وظاهريّة: وتتمثّل في سلطة التدبير والإدارة ومهمّة الذود عن الشريعة ضدّ الكفر.

وهكذا كانت إعادة فتح الاجتهاد تعني في المقام الأوّل، بالنّسبة للإسلام الهندي، تقليص الاختلافات بالدّفاع عن النفس والتوحّد بدلًا من التمدّد والتطوّر. وستتمّ استعادة الجانب الأوّل في القرن العشرين، من قبل أبي الكلام آزاد ونظريّته في الخلافة الموجّهة نحو التركّز الداخلي والصراع الخارجي[٤٣].

أمّا **الجانب الثاني**، فسيسود بداية من القرن العشرين مع المعتزلة الجدد أمثال سيّد أحمد خان، ومع إعادة البناء الحيوي للإسلام عند محمّد إقبال الذي دافع عن مفهوم ديناميكي للتفسير القرآني، وعن استخدام مدوّنة الحديث عن طريق الترجيح بالاستحسان حسب الاحتياجات الطارئة، وعن الاعتراف بوجود خصائص للأمّة لا باعتبارها وحدة ثابتة؛ بل باعتبارها نوعًا من عصبة أمم تبثّ مبادئ ذات قيمة كونيّة[٤٤]. وهذا ما يسود حاليًّا مع كمال فاروقي الذي يحتفظ، في منهجيّته الأصوليّة، بدور كبير للاختلاف[٤٥].

فقد استعاد الفاروقي التميز الذي قام به شاه وليّ الله والسلفيّة بين الشريعة الإلٰهيّة الثابتة، والفقه بما هو تطبيق محتمل للقواعد في علاقة بالحالات الاجتماعيّة. فالاختلاف لا يُشكّل مفهومًا يستند إلى العداء والنزاع؛ بل هو لا يتضمّن سوى فكرة «التباين». والآراء المتباينة، بتعاقبها في الزمان والمكان، لا تُعارض بعضها البعض في قطبين متناقضين؛ بل تُصاغ حسب حركة تتضمّن أطروحة ونقيضها، ثمّ التوليف بينهما، وهذا

(٤٣) Abû'l-Kalâm Azad, ***Khutbât***, 1944.

(٤٤) Iqbal (Mohammed), ***Reconstruire la pensée religieuse de l'islam***, trad. par F. Meyerjovitch, Paris, 1965, Maisonneuve.

إضافة من المترجم:

انظر الترجمة العربيّة، في:

إقبال (محمّد)، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمّد يوسف عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م.

(٤٥) Faruki (Kemal A.). ***Islamic Constitution***, 1952; ***Ijmâ and the gate of ijtihâd***, Karachi, 1962, Pakistan Publishing House.

التوليف نفسه يغدو أطروحة تكون منطلق الحركة الثلاثيّة من جديد، وهلمّ جرًّا.

وعلى سبيل المثال، فإنّ الاجتهاد، وهو جهد يبذله رجال مختصّون حول إجماع سائد، قد يُولّد اختلافًا يُمكنه بناء إجماع آخر قد يكون بدوره مولّدًا لخلاف جديد في إطار زماني ومكاني آخر... إلخ. ويُوسّع الفاروقي مفهوم الاختلاف إلى حدّ كبير، ليُطبّقه على مجالات تتجاوز مجال الفقه لتشمل مجالي علم الكلام والأخلاق.

كما يُميّز الفاروقي بين خمسة أنواع من الاختلاف:

أوّلها، اختلاف الرأي: أي: الاستدلال الشخصي، وبالتّالي فهو يختلف عن الرأي الذي تُعرب عنه العاطفة (الهوى) كما عن الرأي الذي يكشفه اجتهاد نخبة ما تزال أقليّة.

وثانيها: اختلاف الاجتهاد: وهو الاختلاف الذي تمّ تدارسه بكثرة في الأدب الكلاسيكي، والمتمثّل في الاختلافات بين المذاهب أو علماء نفس المذهب بخصوص الوحي القرآني أو السُّنَّة النبويّة... إلخ.

وثالثها: اختلاف الشريعة، وهو يتعلّق بتميّز الإسلام عن الأديان الأخرى.

ورابعها: الاختلاف المطلق، وهو التعارض الكامل بين الإيمان بالله الواحد والكفر أو «الشرك».

وأخيرًا: الاختلاف الخفيّ، وهو النفاق؛ أي: الكفر الذي لا يكشف عن نفسه بصفته كفرًا.

والفئتان الأُولى والثانية داخليّتان في الإسلام، والثالثة والرابعة خارجيّتان عنه. أمّا الأخيرة، فهي مشتركة بين المسلمين وغير المسلمين.

وهكذا، فإنّ الاختلاف يكتسب في المجتمع الإسلامي مهمّة رئيسة، وهي تزويد الفرد والمجتمع بحريّة نسبيّة في الفعل. وهذه الحريّة هي ما يسمح لهم بالعيش والتطوّر دون ضيق، ودون أن يصابوا بالشّلل بسبب أغلال النصوص والطقوس والأعراف.

وبالنسبة للفرد، فإنّ الاختلاف يمنح الكرامة الاجتماعيّة والحريّة الدينيّة، فهو يمنح الكرامة الاجتماعيّة من خلال الاعتراف بملكة التفكير؛ إذ طالما لا يكون الإيمان موضع شكّ، فإنّه يُمكن التعبير عن الآراء بحريّة في تفسير الجزء «البشري» (أي: التاريخي، الحادث) من الشريعة، وبالتالي في سلوك المجتمع.

ويعتقد الفاروقي أنّ الإسلام يُشكّل نظامًا اجتماعيًّا ودينيًّا ذي جوهر ديمقراطي يضمن فيه الاختلاف للفرد دورًا فاعلًا. وفي الواقع، فإنّ الفاروقي ينتصر لاجتهاد الرأي؛ أي: للإدراك الشخصي للخير والشرّ الذي يضمن التطوّر القويم للاستدلال، وينتصر للإجماع الذي يُمارس في «وحدة الجامع»؛ أي: داخل المجمع الانتخابي.

ومن خلال التمثيل النسبي، يُذكّر الاختلاف باختلاف الآراء عند الولايات القضائيّة الأنكلوسكسونيّة وما يُثيره من إمكانيّة اجتراح حلّ جديد في المستقبل. أمّا في اللحظة الراهنة، فإنّ القرار يجب أن ينجم عن إرادة الأغلبيّة، ومن هنا الحاجة إلى «مجمع أيديولوجي» ينظّم الخلافات والشكوك بشأن الآداب، والأمن، والنظام العامّ؛ أي: المجالات التي لا ينبغي فيها للاختلاف الفردي أن يُعيق الحياة الاجتماعيّة.

وعلى العكس من ذلك، يجب ألا تُعرقل الحياة الاجتماعيّة هذا الاختلاف في مسائل الاعتقاد الفردي والأحوال الشخصيّة؛ فالقرآن الكريم يوفّر الحدّ الأدنى الضروري من الاعتقاد؛ إذ هو الفُرْقَان: أي: المعيار غير الملموس للسلوك الفردي والجماعي. أمّا في ما يتجاوز ذلك، فيجوز ممارسة الاسترحام؛ أي: اختيار «**الأكثر فائدة ورحمة**» من «**الإمكانيّات المتنوّعة**».

وهذا المفهوم، الذي يهدف إلى تجاوز المفاهيم الأكثر تقليديّة والمجزّأة للاستحسان والاستصلاح والاستصحاب، يُؤكّده القرآن الذي يلحّ على اتّصاف الله بالرّحمة، فهو الرحمٰن والرحيم. كما أنّه يُجدّد الفكرة القديمة بأنّ «**الإسلام يُسْرٌ**»، وهي فكرة لا تعني التهاون وقد تؤدّي إلى اعتماد أشدّ الحلول صرامة.

كما يسمح الاختلاف أيضًا بالتكيّف مع الظروف العدائيّة (على سبيل

المثال: سيطرة الكفّار على الأراضي الإسلاميّة)، وذلك بصياغة الالتزام الديني الخارجي والمبادرة السياسيّة أو الاقتصاديّة حسب ما تسمح به نكبات الزمن؛ وتعميق «الإسلام الداخلي». وبهذا ينشأ نظام تعويض يحافظ على الإسلام بجعله يتطوّر في التاريخ.

كما يضمن الاختلاف الحريّة الدينيّة، ومن المؤكّد أنّ الحريّة الاجتماعيّة يُمكن أن تؤدّي، إذا كان الاختلاف حادًا، إلى تفتيت الدين أو إلى توفيقيّة تُفكّك الدين الجماعي (تشتّت الأفراد بين معتقدات متعدّدة) والفردي (تفرّق الوعي الديني بين آراء خاطئة، وممارسات شاذّة أو مشينة). ولكن الإنسان المسؤول عن نفسه والمجبول على التمييز بين الخير والشر، سيعرف كيف يستخدم هذه الحريّة دون التعدّي على المبادئ الأساسيّة للإسلام؛ فالخلافات المذهبيّة، والجدل حول نقاط معيّنة من العقيدة هي ظواهر حياة صحّية.

كما يجب أن تنطبق الحرّية الدينيّة على الاختلاف في الشريعة (الديانات الأخرى) وحتى على الاختلاف المطلق (الإيمان أو الكفر). ذلك أنّه لا ينبغي للإسلام أن يجبر أتباع الديانات الأخرى على تبنّي إيمانه؛ بل عليه بناءً على التسامح الإسلامي التقليدي، محاولة إقناعهم بذلك عن طريق الدعوة، فمن خلال دراسة النصوص المقدّسة وسلوكيّات الديانات الأخرى (لا يقتصر الفاروقي بصفته باكستانيًا على التفكير في الأديان التوحيديّة الإبراهيميّة الأصل؛ بل يتجاوز ذلك إلى الكتابات الفيديّة والتقنيات الصوفيّة الهندوسيّة)، ومن خلال الأسفار والاتصال مع المجتمعات الأخرى، سيتمكّن الإسلام، من خلال النظر في أوجه التشابه والاختلاف، من تعميق تصوّره الفلسفي الخاصّ للكون.

ولسوف يحقّق تعايشًا مؤسسيًا داخليًا وخارجيًا مع الجماعات والدول غير الإسلاميّة. وأخيرًا وليس آخرًا، فإنّ الحرّية الدينيّة في مداها الأقصى - أي: التسامح تجاه عدم الإيمان الذي هو أقلّ خطورة ممّا يبدو عليه - هي ما يسمح للأمّة الإسلاميّة بتجنّب وجود النفاق داخلها.

وهكذا يرى الفاروقي أنّ للاختلاف وظيفتين أساسيّتين، فهو في المقام الأوّل وسيلة لتعميق المعرفة العلميّة من خلال إدراك الاختلافات الموجودة

في الطبيعة وفي التاريخ. فمن خلال فصل الأساسي عن التافه، يحتفظ العقل بالأساسي، ويتقدّم نحو فهم أعمق للظواهر الملموسة وللشّريعة الدينيّة، ولما بينهما من علاقات متبادلة.

ثمّ إنّ الاختلاف هو أيضًا وسيلة لإعادة التوازن والحفاظ على الأمّة الإسلاميّة، فقد شَقَّت الأمّة، منذ وفاة النبي، حركات وتوتّرات متضاربة، ظهور المذاهب والطوائف وصراعاتها... إلخ. ولم يكن الفقه متجانسًا أبدًا؛ إذ انقسم إلى مدارس جغرافيّة أو اسميّة، كان التفاعل والتداخل في ما بينها كبيرًا.

وهكذا تمّ التأكيد، خاصّة من خلال الإجماع، على مفهوم الاختلاف الذي يسمح بسلسلة من الاتفاقات المتغيّرة، وبحرّية نسبيّة للفرد في اختيار أفعاله، وبالتعايش بين الاختلافات الاجتماعيّة والأيديولوجيّة داخل الإسلام الذي حافظ بذلك على وحدته بعيدًا عن كلّ تصلّب.

وبالتّالي، فقد كان الاختلاف أحد الإنجازات العظيمة للثقافة الإسلاميّة التقليديّة، رغم أنّها أعطت الأولويّة لرأي الأمّة على الرأي الفردي. وقد كان الفاروقي يأمل في إحيائه، بعد أن رأى تقلّص دوره؛ إلا إنّ الخلافات بين المدارس الأيديولوجيّة التي يرغب فيها الفاروقي من أجل مجد الإسلام وتعميقه، والتي ينبغي أن تحلّ محل القوميّات، ظلّت في حالة جنينيّة؛ فالفوارق بين المذاهب والطوائف تتلاشى، أو هي على نحو أدقّ، لم تعد متأجّجة. والنقاش الكبير بين «الحداثيّين» و«التقليديّين» يقسم العقول داخل كلّ مذهب أو مدرسة فكريّة، ويميل، بحكم الضرورات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، إلى التلاشي.

ولعلّ الاختلافات الوحيدة التي ما تزال حارقة، هي تلك المتعلّقة بالاختلافات القوميّة بين البلدان الإسلاميّة، وهي تعود في الغالب - كما يعتقد الفاروقي - إلى العاطفة أكثر منها إلى العقل؛ أي: إلى إغراءات الشيوعيّة الملحدة والعلمانيّة.

وقد عبّر الفاروقي عن أمله في أن يعود الاختلاف العقلاني إلى مهمّته التقليديّة. فالصّدع الحالي بين الأصوليّين والليبراليّين «المعتدلين» يحوّل التعارضات إلى معارك تكفير دمويّة، وانشقاقات، واتهامات بالخروج عن الإسلام.

١١ ـ تطوّر وظيفة الاختلاف:

لعب الاختلاف دورًا رائدًا في تطوير الفكر الإسلامي، وهو الدور الذي خضع لأشدّ التحوّلات غموضًا وتناقضًا، والذي يجب أن يكون موضعَ تقدير من وجهة نظر ثلاثيّة: تقنيته الفكريّة، واستخدامه العملي، ودوره في تشكيل مصير الأمّة الإسلاميّة ـ خلال مختلف المراحل التاريخيّة.

فالاختلاف في بداية الأمر، هو تعبير ونتاج للازدهار الفكري الإبداعي والغزوات الديموغرافيّة الجغرافيّة والفوارق المحليّة والاجتماعيّة، وهو شاهد على الطاقة الأصليّة وعلى النضج القويّ الذي مكّن من تركيب عناصر غير متجانسة ومثيرة للتوتّرات الداخليّة، على الموروث العربي القديم. لكنّه يتضاعف تحت تأثير الميولات السياسيّة والدينيّة، والانحرافات الإقليميّة.

ومن المؤكّد أنّ الاختلافات، وهي ابتداءً تعبيرات عن خصائص محليّة، وعن تنافسات اجتماعيّة سياسيّة ديناميكيّة، قد تجمّدت عمليًّا بين القرنين الثاني والثامن للهجرة في المذاهب التي سيتمّ تطبيقها منذ ذاك الزمن بإخلاص صارم، وإن كان شكليًّا نسبيًّا. ولكن الشروح والتعليقات التي سيّجت أعمال كبار الفقهاء أو المختصرات الفقهيّة الهامّة، بجدار سميك، أثارت بدورها جملة من الآراء المتباينة.

وهكذا تشكّلت في العادات والسلوكيّات المحليّة على امتداد الأمّة الإسلاميّة، من خلال الجمع بين اختلافات السُّنَّة في آراء المؤلّفين، مجموعة مقاييس تاريخيّة وتعدديّة، يصفها البعض بأنّها تعدّد في النظم القانونيّة[٤٦]. لكنّ الإسلام كان يخاطر بذلك بفقدان وحدته. ولهذا كان الاختلاف أحد الأسباب التي ستحدّد، بغية الحدّ منه، إنشاء علم أصول الفقه وعلم الحديث، وعلاقتهما بالبحوث النظريّة اللغويّة والمعجميّة والكلاميّة المتعلّقة بالأخرويّات والنبوّة، والتي شكّلت بعض الإضافات الهامّة في الثقافة الكلاسيكيّة. ومن المفارقات، أن يكون هذا الأسلوب الفكري والفقهي يهدف إلى إنهاء الانقسامات الداخليّة في المجتمع المسلم الدنيوي بالرجوع إلى مقصد الحفاظ على تماسكه، على الأقلّ روحيًّا، ووحدته المصيريّة،

---

(٤٦) شحاتة (شفيق)، «النظريّة العامّة للالتزامات في الشريعة الإسلاميّة»، **مجلّة الرسالة**، القاهرة، أكتوبر ١٩٣٦م.

والرجوع المنطقي إلى «المعطى» النبوي. ولكونه كان أداة رائعة للجدل، فقد أراد بالتحديد إنهاء الخلاف برفض التعارضات الصارخة، مع قبول تعايش التناقضات العصيّة في حضن الإسلام، من أجل منع انفجارها. وهكذا، نجد أنّ الشيخ الأكبر الصوفي ابن عربي يؤكّد، عند بسطه للشريعة، على تعدّد الحلول الممكنة أكثر من العمل على إنشاء بناء عقائدي[٤٧].

وبالفعل، فإنّ المشاعر الغامضة للعقيدة الكلاسيكية المتشابهة نسبيًّا عند أناس مختلفين مثل الشافعي وابن قتيبة والغزالي وابن تيمية، لهي ذات مغزى عميق؛ فالاختلاف هو بالتأكيد نعمة، ولكنّ الحقيقة أنّ وجوده الموضوعي - إن لم يكن إشكاليًّا - فهو على الأقلّ نادر.

فما نأخذه عادة على أنّه اختلاف، يُمكن تبديده بنور العقل البشري، وذلك بوضعه ضمن الحدود والإجراءات التي يتطلّبها المنطق الفقهي، والتي توضّحها (بشكل منفتح نسبيًّا) ألفاظ التنزيل. وتتمثّل مهمّة الاختلاف في الحدّ من تباينات التفسير الواردة في السُّنَّة، في مقابل تجاوزها بتجديد خطير: البدعة[٤٨]؛ ذلك أنّ النزاعات حول نوع ومحتوى المقياس هي أقلّ في العادة من النزاعات حول تطابق المقياس مع التنزيل. وهذا ما يفسّر أنّ التباينات بين المذاهب - وهي طفيفة نسبيًّا ولا تهدم العقائد الأساسيّة - قد استطاعت العيش بقوّة تُعادل - إن لم تكن تفوق - قوّة التناقضات بين الطوائف، وهي بلا شكّ كبيرة.

وبهذا المعنى، فإنّ الاختلاف هو في آنٍ حُكْمٌ قيميٌّ وضامن لتماسك الأمّة، في مجابهة الفرق والطوائف الضالّة؛ ذلك أنّ تعدّد المقاييس يسمح بوضع طائفة من القواعد التي تحكم كلّ منها أفعالًا خاصّة، وتؤدّي في مجموعها إلى الإحاطة بالجماعات كما الأفراد وحمايتهم، ومن ثمّ فهي تساعد في نفس الوقت على التطوّر العامّ المتنوّع للمجتمع، وتحقيق الرِّضا النفسي للأفراد. وقد كان المقصود من علم الفقه أن يُشكّل آليّة وظيفيّة قادرة على تثبيت استقرار الأحوال بالحدّ من الاختلافات، وضمان استمراريّة وسيلة تحكم الاختلافات الجديدة وتحدّ منها، أكثر منه إيقافها.

---

(٤٧) في كتابه **الفتوحات المكيّة**.

(٤٨) حول التعارض بين السُّنَّة والبدعة، انظر:

Goldziher (Ignace), ***Muhammedanische Studien***, t. II, p. 22 s.

ولأنّ تجمّع الأمّة لم يكن متمحورًا على الحدّ من الشكّ في السلوك، ولكن على الحدّ من الشكّ الديني، فإنّ المنطق الأصولي القائم على علم أصول الفقه لن يكون مدعوًّا في العصر الكلاسيكي لتحديد المقاييس الممكنة من بين المقاييس الموجودة، ولا لوضع مقاييس جديدة بحسب ما قد تتطلّبه إصلاحات اقتصاديّة واجتماعيّة.

فالعمليّة الأولى ستكون عديمةَ الفائدة تقريبًا بفعل الاحترام الشكلي للمذهب القائم، والتطبيق الملموس، انسجامًا مع المخزون الفقهي المحلّي (السابق أحيانًا عن الأسلمة في بعض المناطق).

أمّا **العمليّة الثانية**، فكانت ستتمّ في الغالب خارج الشريعة، من خلال الأحكام السلطانيّة، والعمل الضئيل للقضاة، وبطء تشكّل الأعراف؛ أي: العمل. . . إلخ. ومن ناحية أخرى، فقد ظلّ كلّ مجتمع وكلّ جماعة إسلاميّة، وتحت ضغط الممارسات التي كيّفت بطريقة أو بأخرى المشاكل المعاصرة ـ الواقع الحاكم ـ مع الجوهر الإسلامي العميق، محكومًا بـ«مدوّنته» الفقهيّة الخاصّة، وبنظام أحكامه الخاصّة(٤٩)؛ أي: بمزيج معقّد وخاصّ من القواعد الشرعيّة والأعراف الناتجة عن السلوكيّات الفرديّة والجماعيّة.

ولذلك ـ وكما قدّر الفقهاء المسلمون ـ فإنّه ليس من الضروري إصلاحُ القواعد الواردة في كتب الفروع (الأحكام العمليّة التي تنظّم بالفعل السلوك) حين تكون متناقضة مع القواعد المنطقيّة التي أقرّها علم الأصول، كما لا يوجد سببٌ أيضًا لـ«صهر» مجموع «المدوّنة» الفقهيّة الإسلاميّة في تسلسل هرمي منظّم دون عيب أو تناقض، ولذلك ظلّت الأحكام المرجعيّة؛ أي: نصّ الشريعة، دون تغيير، واكتسبت تقديسًا في النفوس وقوّة اجتماعيّة مثيرة، على الرغم من أنّها قد تضعف أحيانًا عند تطبيقها.

ومن هنا، وجود التناقض الذي لم تتمّ دراسته حتى الآن، والناتج عن الفجوة بين السلوكيّات الملموسة والمتطوّرة بالضرورة؛ أي: الشريعة التي أعيد تقييمها على المستويات الدينيّة والعاطفيّة بهدف استدراك انخفاض فعاليّتها، وبين البنيات المنطقيّة التي لا تربط بينها إلا جزئيًّا.

---

(٤٩) Charnay (Jean-Paul), «Sur une méthode de sociologie juridique, l'exploitation de la jurisprudence», *Annales ESC*, 1965, no 3 et 4, p. 513 et 734 s.

وهكذا تطوّرت في انفصال نسبي في العصر الكلاسيكي، بنية تشريعيّة معيشة ومختلفة حسب المجتمعات والجماعات الإسلاميّة من جهة؛ وفلسفة معرفيّة فقهيّة من جهة أخرى، لا يمكنها حلّ المفارقة التاريخيّة لتلك البنيات التشريعيّة ولا الاختلافات التي ظهرت بين النصوص والمؤلّفين، ولكنّها خفّفت مع ذلك من الناحية الاجتماعيّة من خطر الاختلاف على وحدة المسلمين.

ولذلك، إذا كان علم أصول الفقه، بوصفه تقنية تشريعيّة، نوعًا من المؤسّسة «الزائفة»، فإنّ دوره السياسي الديني والثقافي لم يكن هيّنًا؛ إذ يُشكّل أحد أبرز إنجازات الإسلام الهادفة إلى إكسابه الثقة في إيمانه وشريعته.

بل إنّ دوره الميتافيزيقي، أو الـ«ميتا اجتماعي» إذا جاز التعبير، كان أكثر أهميّة من دوره في الممارسة الواقعيّة؛ فالنضج الفكري حول الاختلاف واحتواؤه، هو ما مكّن المؤمن من الارتياح إلى إيمانه وسلوكه، والاطمئنان إلى قوّة أسس البناء الفقهي السُّنِّي ومتانته، خاصّة وأنّ وجود الاختلاف لم يشوّش عليه مضمون معتقداته وتعيين أفعاله.

ولكنّ مقصد الاختلاف، بوصفه عملًا حضاريًّا غير قادر على التغلّب على التناقض بين ملفوظ تقنياته وتطبيقاته، هو ما جعله يندرج في وعي النخبة الإسلاميّة ويتوسّع صداه، أكثر ممّا قامت به فعاليّته؛ لأنّه إذا كان للاختلاف بعض التأثير النفسي «المهدّئ»، وهو دور لا يمكن إنكاره في الحفاظ على الوحدة الإسلاميّة، فإنّه لم يتمكّن في العصر الكلاسيكي من لعب دور دافع في تحديد مصير الأمّة الإسلاميّة.

إلا إنّ بعض الاتّجاهات سعت، تحت تأثير الحضارة الحديثة، إلى عكس وظيفة المنهجية الأصوليّة، لا بجعلها نموذجًا تبريريًّا في جوهرها فحسب؛ بل ولتكون مكلّفة بإعادة صياغة الشريعة أيضًا. وحينها، لم يعد الاختلاف مجرّد تشوّه علينا تقليصه إلى الحدّ الأدنى؛ بل فرصة تسمح للإسلام بالانخراط في العالم المعاصر.

فبإبقاء الاختلاف ضمن حدود المنطق الأصولي (التمييز بين الشريعة الإلٰهيّة الثابتة والفقه البشري الحادث والمرن)، سمح للحركة السلفيّة (أوائل

القرن العشرين) بالدعوة إلى الاختيار الواضح من بين مختلف المقاييس الموجودة، لتلك التي تتوافق بشكل أفضل مع الوضع الحالي.

وبهذا تمّ الاعتراف بصلاحيّة مجموع المقاييس الإسلاميّة بقطع النظر عن زمنيّتها، وهي في آنٍ متعدّدة ولا محدودة (التناقضات التي لا يتحمّلها المنطق أو التي فقدت مضمونها)، وهو ما سمح لأن يكون لكلّ مسلم الحقّ في اختيار ما يناسبه منها.

ولكن هنا مرّة أخرى، كان لعلم الأصول دور يتجاوز الدور التقني المحض، حيث أضحى مدعوًّا إلى لعب دور يتجاوز الفقه نفسه، ألا وهو دور التوجيه العامّ لمصير الأمّة الإسلاميّة من خلال الوعي بالتغيّرات التي تحدث في العالم المعاصر، وما ينتج عن ذلك من إعادة توازنات ضروريّة؛ ذلك أنّ الاختلافات، مقدّرة من حيث زمنها؛ أي: مع الجهل بالظروف الاجتماعيّة والتاريخية الخاصّة التي ولّدتها، لا يمكنها أن تُوفّر إجابات عن جميع المشاكل المعاصرة، ولا أن تُعدّل البنى التشريعيّة المقاومة اجتماعيًّا.

ثمّ هي تُثير سؤالًا جوهريًّا: ألا يتعارض التقنين الإصلاحي (الذي ما يزال مستخدمًا إلى الآن في مادّة الأحوال الشخصيّة والمواريث)، مع روح الفقه بوصفها قبولًا بالاختلافات وبإمكانيّة الاختيار من بينها وفق متطلّبات التطوّرات الاجتماعيّة؟ في جميع الأحوال، فإنّ التقنين الحكومي لا يُلغي نزوع الآراء غير المعتمدة إلى استعادة قوّتها من خلال عمليّة تشريعيّة مماثلة أو من خلال حركة منطلقة من قاعدة أنّ الاستخدام والاستبعاد المتزامن (قد يكون مؤقّتًا) للاختلافات التي تتطلّبها روح الإصلاح، لا يتطابقان مع المفهوم الغربي حول تثبيت التشريع الوضعي.

وبعد المهامّ الثلاث الأولى المسندة إلى الاختلاف: سلاح معركة إيديولوجيّة سياسيّة في الأصل، ثمّ الحدّ من الشكّ الديني والقبول المحدود للتنوّع المتراوح بين التراخي والتشدّد من أجل الحفاظ على وحدة الإسلام في الفترة الكلاسيكيّة؛ وأخيرًا، خيار تكتيكي في بداية الحركة الإصلاحيّة، ظهر مفهوم دينامي رابع للاختلاف.

فقد غدا الاختلاف تعبيرًا عن غليان فكري للأمّة (من المرجّح أن يخلق حاليًّا مفارقات تاريخيّة جديدة لأنّ تطوّر الجماعات الاجتماعيّة والأفراد يتمّ

بسرعات مختلفة) يمكن أن يدفع شيئًا فشيئًا نحو اجتراح الحلول المستقبليّة اللازمة للتطوّر التاريخي للإسلام، وأن تفرض تلك الحلول نفسها.

وكما يعتقد محمّد تازيروت، فإنّ الرسالة القرآنيّة «**تتجاوز في المدى المنظور كلّ التاريخ الإسلامي وعباداته الدينيّة أو تشريعاته الاجتماعيّة**»؛ فالاختلاف لا يشكّل مجرّد ثروة أهداها لنا الموروث؛ بل هو يلعب دورًا دافعًا نحو الخارج (أبنية الفاروقي نموذجيّة في هذا الصدد)، وتتحكّم فيه المناقشات بين الأفراد التي تعبّر عن التوتّرات الداخليّة.

كما إنّه يتجاوز المجال الفقهي، في حين فقدت الخلافات الفقهيّة المحضة حدّتها[٥٠]، وفي حين تُشكّل الشريعة على العكس من ذلك، من خلال الأحكام المطبّقة في عموم ديار الإسلام (على الأقلّ ذات الثقافة العربيّة) في مجال الأحوال الشخصيّة والمواريث، أقوى قلاع التوحيد الفكري والعاطفي، ومركز مقاومة للنفوذ الغربي.

هذا في حين تتلاشى، في الثقافة وفي الأخلاق العربيّة، بفعل مواجهة المدّ الغربي (الليبرالي أو الاشتراكي)، الخصوصيّات الجماليّة (العمارة والأدب والموسيقى) والفلسفيّة والسلوكيّة، من أنماط عيش، ولباس، وإصلاحات زراعيّة وحضريّة، وتصنيع...

فهل سيتجاوز هذا المفهوم الجديد للاختلاف، وهو عامل عامّ لتكيّف الأمّة مع حركة الحياة، مرحلة البناء الفكري؟ في انتظار ذلك، وإلى جانب الخلافات الإيديولوجيّة السياسيّة والنزعات العلمانيّة، ظهر نوع من الاختلاف أكثر محدوديّة، وهو يتعلّق باختيار وسائل التنمية الاقتصاديّة التي من شأنها تمكين البلدان العربيّة من زيادة مستوى معيشتها وقدرتها على الإنتاج، في حين يبدو التمايز الاقتصادي هو ما يُوجّه حاليًّا الإجراءات السياسيّة الإستراتيجيّة[٥١].

ومن هذا المنظور، فإنّ الخلافات بشأن محتوى وأنماط الاشتراكيّة

---

(٥٠) تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الحركة تتوافق مع تراجع النزعة «الفقهيّة» في العصر الحاضر تحت ضربات الاشتراكيّة وتسارع التاريخ.

(٥١) Charnay (Jean-Paul), «Sur le mode stratégique, contrainte et suscitation», *Stratégie*, VIII, 1966, p. 13.

العربيّة، والتناقضات في ما بين الدول وتلك العابرة للدول التي تشقّ الوطنيّات العربيّة المرتكزة على هياكل اجتماعيّة متباينة، وتلك التي تُعيق النهضة السياسيّة العربيّة في مواجهة «أشكال» أخرى لدار الإسلام (الشكل التركي والإيراني والباكستاني والأفريقي...)، إنّما هي تجسّد الاختلافات العلمانيّة التي تفعل فعلها في الأمّة الإسلاميّة.

وعلى غرار الإسلام، فإنّ الاشتراكيّة تُمثّل هي أيضًا أحدَ النُّظُم الأيديولوجيّة الكبرى التي تُواصل إعادة تشكيل الإنسان واندراجه في مجتمع ذي أهداف محدّدة. وقد وضع كلاهما معجمًا وظيفيًّا يهدف إلى الحفاظ على تماسك المجتمع، ويُقدّم نفسه بوصفه خطاب معرفة تسعى إلى المطلق وقادرة على الفصل بين العدل والظلم، والخير والشرّ. ولكن في حين مالت الاشتراكيّة الماركسيّة إلى القضاء على الانحرافات، و«الانكسارات» واتّباع «خطّ» واحد، فإنّ الإسلام قبل ـ على العكس من ذلك ـ بالاختلافات لكي يظلّ «أمّة» واحدة.

فقد فضّل الإسلام، خلال الفترة الكلاسيكيّة، الحفاظ على تماسك الجسم الاجتماعي على الهويّة الصارمة للعقيدة (أو على وجه التحديد، واحديّة العقيدة)، وعلى وحدة المذاهب. ثمّ إنّ «الاشتراكيّة العربيّة» رفضت الصراع الطبقي، ورفضت التناقضات الداخليّة لا عن طريق إنكارها؛ بل باقتراح تقدّم تطوّري سريع، أكثر منه منخرطًا في جدليّة صراعات مرحليّة متتالية. وقد اعتبر مؤيّدو «الاشتراكيّة العلميّة» مثل هذا الموقف «رجعيًّا». وهكذا انبعثت المعارضات السياسيّة الأيديولوجيّة العلمانيّة بين «الطوائف» الحديثة.

ولكن مثل هذه الوظيفة للاختلاف، القريبة في آنٍ من النقد البنّاء في الاشتراكيّة ومن التداول الحرّ في الليبراليّة السياسيّة، لا يقبلها الجميع، وتشكّل بدورها اختلافًا...

١٢ ـ الاختلاف في الثقافة العربيّة:

وفي حين لم يكن لعلم الأصول في مجمله، سوى تطبيق عملي ضئيل في مجاله الخاصّ، فقد كان له بالمقابل تأثير لا يُستهان به على رؤية الحضارة الإسلاميّة لنفسها وفي تبرير وجودها.

ويمكن الاستشهاد بأمثلة أخرى لمؤسّسات ذات آليّات وأسس صقلتها التناقضات المستمرّة التي تزدهر من خلال الاختلاف وتظلّ قي نفس الوقت غير مستخدمة عمليًا لكن مُبَرِّرَة عاطفيًا. ومن ذلك علمُ النحو، حيث تمّ اختزال الإنجازات الرائعة لمدرستي الكوفة والبصرة بفعل نزعة التوحيد والتبسيط في ملخّصات جافّة تفرض مجموعة مختزلة من القواعد الإلزاميّة هي ما درسته أجيال من المسلمين. وقس على ذلك ما يتعلّق بالقانون العامّ: نظريّة الخلافة، والجباية، والعقوبة...

فالنّحو والقانون والمؤسّسات العامّة، تُعزّز بالتالي الانطباع المستمدّ من دراسة الاختلاف الفقهي؛ إذ يُشكّل وجود الاختلاف في ذات الوقت ضرورة، وثروة، وخطرًا. فهو ضرورة؛ لأنّ التناقضات تظهر في القرآن، وفي سلوك النبيّ وصحبه، وفي المنافسات السياسيّة، وفي التنوّع الجغرافي للغزو. ومن ثمّ خطر الانقسام.

ولكن بما أنّه يتيح التعايش بين المجتمعات الإسلاميّة ويسمح بتجديد عقائدها ونخبها، فإنّ الاختلاف يبدو أيضًا ثروة؛ إذ تُنسب إليه مهمّتان رئيستان: فسح مجال للفعل والفكر الفردي، والسماح بإعادة التوازن للمجتمع المسلم بالاعتماد تباعًا وبالتناوب (وبالتالي على مستوى الممارسة في كنف الاحترام الشديد لمبدأ الهويّة) على فروع مختلفة من تلك التناقضات.

ومن هذه الزاوية، يمكن تشبيه الاختلاف بالهجرة: فالهجرة الداخليّة للنخب في جميع أنحاء العالم الإسلامي، هي ما يُمكّن من وعي أفضل بالثروة الروحيّة والاجتماعيّة المتنوّعة، وهي تساهم أيضًا في عمليّةٍ توحيده البطيئة، وهي هجرة يمكن أن تغدو ملجأً عند الضرورة (على سبيل المثال في ظلّ هيمنة أجنبيّة)، وعند التضييق على المسلم في دينه. كما يسمح الاختلاف أيضًا من حيث المبدأ بتغيير مقبول للمقاييس وفق الظروف.

وبهذا، فإنّ الاختلاف هو مفهوم دينامي ومتناقض: فهو تعبير خارجي عن الخلاف والصراع في المجتمع الإسلامي، ومعارض في الظاهر للإجماع، لكن وجوده المعترف به والمقبول هو في الواقع أحد الوسائل الرئيسة لتماسك الأمّة.

كما أنّه يُشكّل إحدى العلاقات السببيّة للتاريخ الدنيوي لهذه الأمّة، ويُحقّق من وجهة نظر لاهوتيّة أحدَ ألطف «المسالك» القادرة على الربط بين اتّساع الخلق الإلٰهي وضعف العقل البشري.

ولكنّ الاختلاف هو أيضًا، وبكيفيّة أخرى، متناقض؛ فبصرف النظر عن وجوده، وعمّا يسمح به من تغييرات، فقد مالت الشريعة إلى أن تتجمّد في مذاهب معدودة باتت مختلف فروعها، وإن بدرجات متفاوتة، متماثلة مع الموروثات القانونيّة المحليّة. ومن هنا نشأ أعظم خطر، أفلا تُمثّل إمكانيّة التعديلات المتتالية والموجّهة داخل مجموعة أيديولوجيّة محدّدة، والمترافقة مع صياغة تجريبيّة لبنية الأحكام حسب متطلّبات الحركات الاجتماعيّة الممتدّة في الزمن، مجرّد «مراوحة» داخل إطار عامّ راكد أكثر منها تطوّرًا تدريجيًّا؛ أي: مجرّد تحرّكات داخليّة في نظام ساكن مقارنة مع العالم الخارجي؟!

في هذا المعنى، وهو بلا شكّ مفارقة، فإنّ الاختلاف قد يكون أحد الأسباب التي أدّت، بعد العصر الذهبي، إلى دخول الثقافة العربيّة ـ أكثر من المجتمعات الإسلاميّة التي تشهد إعادة بناء مستمرّة ـ في فترة طويلة من السبات تُعطي الانطباع بأنّها تكرّر نفسها من خلال اجترار أشكال ومفاهيم تشكّلت مرّة واحدة وإلى الأبد.

وبالتالي، فإنّ هذه الحركات إنّما تعكس جوهر الغموض: مظهر ديناميكي، وغياب المقصد الدنيوي، مقارنة بالتطوّر الحاصل في المجتمعات البشريّة. ومن هنا، وفي ردّة فعل على ذلك، إرادة الفاروقي في إضفاء طابع ديناميكي مثلًا على الاختلاف في تقنية علم الأصول(٥٢)؛ وعلى مستوى

---

(٥٢) في اتجاه مختلف تمامًا، حاول حسن حنفي إعادة تأويل كامل للمنهجيّة الأصوليّة عن طريق نقل «مقالاتها» إلى المجال الفلسفي. ولأنّه انشغل بإظهار الوحدة الأساسيّة لهذه المنهجيّة في مختلف المذاهب، ولم يسع إلى التقريب بين هذه المذاهب بصفتها كذلك؛ بل من أجل استخلاص بنية متماسكة على مستوى الاستخدام الضروري، فإنّه أعطى الأولويّة لمفاهيم الوعي اليومي والخبرة اليوميّة وحيويّة التشكّل. وبالتالي، فإنّ التعارض في رأيه يزول بفعل تمايز جوانب الواقع من خلال انكسار تلك الجوانب في ضمائر متنوّعة وفقًا للأمزجة والظروف. . . إلخ. في حين يظهر الغموض بشكل رئيس في «الفروع» (تطبيقات المبادئ العامّة)، وهو غموض يمكن توضيحه عبر مناهج البحث في السببيّة. انظر:

Hanafi (Hassan), ***Les méthodes d'exégèse. Essai sur la science des fondements de la compréhension, 'ilm uçûl al-fiqh***, Conseil supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences sociales, Le Caire, 1966.

أعلى بكثير، الدعوة العظيمة والإرادة الشرسة للقوميّة العربيّة لإعادة إدخال الأمّة في المسار المستقبلي للإنسانيّة.

ومع ذلك، فإن الاختلاف كان له الفضل في ثلاثة نجاحات: فهو موضوع لا ينضب للتعمّق والاختلاف في البحوث الإسلاميّة، وهو ما سيطفو مرّةً أخرى على السطح، أو بالأحرى سيأخذ وجهًا جديدًا في القرن العشرين؛ وهو طريقة لتبرير بعض فروع تطبيق الشريعة فيما يتعلّق بمبادئ وأحكام القرآن؛ وأخيرًا، فهو إمكانيّة اختيار بين حلول متناقضة قائمة أو متولّدة بفعل ضغط الوقائع.

ويستحضر الأصل الاشتقاقي للفظ الاختلاف (الجذر الثلاثي «خ ل ف») مفهومي الخلافة والتخالف، وهو ما يكشف بالفعل عن وظيفته: توزيع أنسب الحلول في الزمان والمكان وفي العقول، وفق توليفات لطيفة بين التعالي والمحايثة.

ولكن في ما وراء وظائفه المتجاوزة للقانون وللاجتماع، فإنّ الاختلاف من خلال ظهوره في هذه الإنشاءات المعقّدة والمكرّرة والممثّلة في علم الأصول، وعلم أصول النحو، والمؤسّسات السياسيّة الدينيّة... إلخ، إنّما يُشير إلى رغبة في التوصّل إلى نمط تفكير عقلاني يمكن تطبيقه على أشدّ المجالات تنوّعًا.

ففي رسالته عن المنطق «**المُسْتَصْفَى**» يقول أبو حامد الغزالي: «**لا تختلف الشريعة عن العلوم الأخرى في شكلها وطريقتها وشروطها. وعلوم الفقه رائجة في أيّامنا، فأردنا أن نُدْلِي بأمثلةٍ كي نشرح، في هذا الكتاب، القواعد المنطقيّة**». وفي وقت لاحق، سيحاول السيوطي (١٤٤٥ ـ ١٥٠٥م) استخدام المنهجية الأصوليّة في المنطق النحوي.

ويمكننا ذكر أمثلة أخرى: العقل واللاهوت في علم الكلام، وعناصر الكون وعناصر جسم الإنسان في الطبّ، والخيمياء... إلخ. وهنا تنكشف إحدى أرقى تطلّعات الثقافة العربيّة: توحيد المعرفة البشريّة عن طريق إدراك جميع الاختلافات الموضوعيّة الموجودة في العالم الخارجي، ووعي بُناها عقليًّا، ثمّ إسقاط هذه على تلك، إنّه الأمل في فكر عالمي قادر على احتواء جميع المتناقضات.

وعلى وجه التحديد، اصطدم هذا الطموح، منطقيًّا، بالظاهرة الحاضرة دومًا وهي ظاهرة التناقض الذي يتعيّن حلّه؛ كما اصطدمت واقعيًّا بحقيقة أنّ الحلّ العملي للتّناقضات يتمّ في الغالب في القانون كما في السياسة وفي العلم، باللجوء إلى أحد بدائل الحلول الممكنة، أكثر من العودة إلى القيمة المتناقضة للمبادئ العليا التي تتضمّن تلك البدائل.

فهل كانت هذه البحوث في الخلافات التي أعطت الإسلام بعض أبهى سماته مقارنة مع النظم الحضاريّة الأخرى، هدرًا لطاقته أم مجرّد وسيلة للانغماس في خلافات فكريّة تهرّبًا من التوتّرات الاجتماعيّة الناشئة عن الواقع، ولكنّها كانت ستؤدّي في حال تجسّدها إلى تفكّك الأمّة؟

هنا يظهر آخر لبس رئيس: ربّما كانت تلك البحوث بالنسبة للثقافة الإسلاميّة، اغترابًا لأنّها تُمثّل جهدًا منبثقًا من الواقع ولكنّه مرفوض من قبل الواقع، كما قد تكون في ذات الوقت طريقةً افتراضيّة لحماية نفسها من أعدائها، ونشاطًا مدهشًا للعقل...



الفصل الرابع

الغموض بوصفه ترجيحًا

خطاطة ظاهراتيّة

﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨].

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

(قرآن كريم)

إنّها نُذُرٌ شهيرة في القرآن الكريم، موجّهة لأخرويّات يوم الحساب، كما للطاعة والخشية وتحقيق التوازن في الحياة اليوميّة. لا إفراط، وبالتالي ضرورة القياس. الإسلام مسؤوليّة، كلّ امرئ حسيب نفسه؛ وعلى كلّ مسلم معرفة كيف يحاسب نفسه ليكون في طاعة الله الذي وسعت رحمته كلّ شيء، والإسلام يحثّ الإنسان على احترام التزاماته. وهذه الالتزامات هي ما تحدّده الشريعة.

ولكنّنا نلحظ في الإسلام مئات النظم اللاهوتيّة، وما يربو عن العشرين مدرسة فقهيّة، والثلاث وسبعين فرقة العائدة إلى العصر الكلاسيكي، والتعارضات التقليديّة للأسر الحاكمة، وتباين الأصول العرقيّة، وعدم تجانس النظم الحضاريّة الكبرى التي أثّرت فيه (جزيرة العرب، فارس، بيزنطة، المسيحيّة، اليهوديّة، الهلينيّة، الهندوسيّة، الفرنجة، الأتراك، والمغول وشعوب جزر المحيط الهندي. . .)، والاختلافات في النظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والقوميّات الحاليّة، وتنوّع اللغات العاميّة قياسًا بالعربيّة الكلاسيكيّة، والانزياحات والتعدديّة الدلاليّة للجذور والألفاظ.

ومع ذلك، فقد كان الفقه بلا منازع، وربما أكثر من اللغة العربيّة التي لم يكن يتقنها سوى عدد قليل من العلماء في ما وراء المشرق والمغرب العربيّين - واحدًا من أكبر عوامل تماسك الأمّة وتحديد خصوصيّتها. فإذا ما كان الوحي هو ما جعل اللغة والتاريخ مقدّسين، فإنّ دفق التاريخ على العكس من ذلك، كان يميل إلى نزع القداسة عن المعطى النبوي، وإلى تأكيد التباينات النحويّة والمعجميّة.

وبوصفه رؤية «أسطوريّة» شاملة للمصائر الفرديّة ضمن مصير جماعي مشترك، قام الإسلام بصياغة المجتمعات، ولكنّه صاغ نفسه أيضًا وفقًا للخصوصيّات المحليّة. كما شكّل الانخراط التدريجي للإسلام في مجتمعات بشريّة متباينة باختلاف الأماكن والعصور والبيئات الاجتماعيّة الثقافيّة والتجمّعات الاقتصاديّة وأنماط العيش، سببًا رئيسًا لحدوث تغيّرات محتملة، وبالتالي تغيّرات متناقضة إذا ما حدثت في تواريخ متزامنة.

١ - القلق اللاهوتي:

لكن الأمر أبعد من ذلك، فقد نتج عن النصّ المنزّل انقطاع مؤلم؛ فبعض الآيات القرآنيّة تبدو واضحةً وبدهيّة (المحكمات)، فيما ظلّ البعض الآخر غامضًا وملتبسًا ومحلّ شكّ (المتشابهات). وقليلة هي الآيات التي تبدو إمّا صريحة الوضوح أو شديدة الالتباس بحقّ.

وتصف الآيات المحكمات أساسًا أفعالًا وسلوكيّات (تكاليف طقسيّة، حدود العقوبات)؛ بينما تُشير المتشابهات إلى عناصر الاعتقاد - وبالتالي فكرة تصوّر الله وتمثّله، والحال أنّه لا يُمكن للفكر البشري، من حيث المبدأ، تحديده أو حتى تصوّره. إلا إنّ العديد من التناقضات تظهر من خلال الأحكام القرآنيّة، ومن خلال آلاف الأحاديث النبويّة. فكيف نختار؟

هذه الشكوك حول الغموض الدلالي لبعض الآيات، وحول قيمة بعض الأحكام أو التوجّهات بحسب الزمن (ناسخة، منسوخة)، نجدها أيضًا في المصدر المقدّس الثاني للشريعة الإسلاميّة؛ أي: في السُّنَّة النبويّة.

وقد اتخذ التمييز بين الآيات أو الأحاديث الناسخة والمنسوخة بُعدًا آخر في زمننا الراهن؛ فقد جرت العادة باعتبار الآيات المكيّة أكثر روحانيّة

من الآيات المدنيّة التي تحضر فيها السياسة بصفة أكبر، وهي بالتالي أكثر «تشدّدًا». وبظهورها المتأخّر، فهي ناسخة للآيات المكيّة. ولكن الليبراليّين، والتقدميّين، والنسويّات... يطالبون برفض التطبيق الحرفي للآيات الشرعيّة والمؤسسيّة. وهذا الموقف يشكّك في الأسلوب الكلاسيكي (تقييم صحّة القول النبوي من الناحية التاريخيّة) لصالح تقييم يأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي، وبالتالي تنسيب قيمة الوحي. وهذه المعضلة سبق أن أدركتها منذ البداية المصادر الأخرى الكبرى للشريعة الإسلاميّة والتي حملتها العقيدة.

وقد واجهت أعظم عقول الإسلام هذا الانقسام في وقت مبكّر؛ فقد عكس المؤرّخ الأوّل والمفسّر ابن جرير الطبري، وكبار الفلاسفة المتأثّرين باليونان، مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد، المسلّحين بالمنطق الأرسطي، قلقًا لاهوتيًّا انتشر في طبقات عميقة.

فالقرآن يعرض نفسه إمّا واضحًا في مجمله ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]؛ أو غامضًا ومتشابهًا ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: ٢٣]. في حين تعلن الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عمران: ٧] وجود آيات واضحة وأخرى مجازيّة.

ومن هنا، برز نظامان كبيران للتفسير من أجل تبديد هذا الشكّ: أحدهما متشائم، والآخر نشط.

- **المتشائم**: إذا التزمنا بمجموع القرآن، فإنّنا لا نعرف ما الذي نلتزم به؛ لأنّ النبيّ نفسه، وهو من حيث المبدأ لا يمكنه أن يُخطئ، لم يتمكّن من إزالة الغموض. وإذا كان الاعتقاد غيرَ واضح، فإنّه سيزيد من خطر انتشار الطوائف والبدع، وقد يؤدّي إلى الكفر.

- **النشط**: يدعو غموض بعض الآيات إلى تجاوزه، ويدفع نحو البحث، وهو ما سيحفّز ظهور المدارس الفقهيّة التي ستضمن حياةَ المسلمين بشكل أفضل، وتصون الإسلام في مختلف المجتمعات في جميع الأزمان.

وقد بحث الفقهاء في الاختلافات بين مقياسين، عن العناصر المتغيّرة بين مقياس وآخر، وصولًا إلى تحديد التناقضات الحقيقيّة. وميّزوا بين

الخلاف في المضمون والخلاف في الشكل، والخلاف الشائع والخلاف المقيّد بغيره.

ولكنّ عامّة الناس لا يمكنهم العيش والتصرّف ضمن هذه التأويلات، ويستعصى عليهم كلّ لاهوت سلبي يعرّف الله بما ليس هو. ولذلك قام علم الكلام الكلاسيكي ببناء نظام أراده متماسكًا لصدّ جميع الانحرافات التي يحتمل أن تؤدّي إلى انحلال الإيمان؛ فقد افترض علم الكلام أنّ القرآن يفسّر نفسه بنفسه؛ وأنّ التكرارات والاختلافات تُتيح بذل جهد في الفهم يُثاب عليه؛ وأنّ المتشابه هو على وجه التحديد علامة على ثراء القرآن؛ لأنّه يتضمّن إمكانيّات علينا اكتشافها، ولأنّه يُشكّل استشرافًا لمستقبل طيّ الغيب سيتمّ لاحقًا الكشف عنه.

وفي هذه الأثناء، تظلّ التحذيرات (العصيّة على الفهم)، وعلامات الساعة، والحروف المقطّعة في أوائل بعض السور («ا ل ر» في سورتي يوسف وهود مثلًا) ـ كما يرى أغلب المفسّرين ـ خفيّة على العقول.

تاريخيًّا، كانت هذه المتشابهات أو التناقضات المفاهيميّة أو المعجميّة منذ وقت مبكّر محلّ استنكار منتقدي الإسلام (الزنادقة، الشعوبيّة، أتباع الديانات الأخرى)، كما العديد من الاتجاهات الإسلاميّة المعنيّة على الأقلّ على مستوى العلل الثواني، بتأكيد اتّساق الفكر الإسلامي من حيث احترامه مبدأ الهويّة.

ومع ذلك، فإنّه يجوز التساؤل عمّا إذا كانت بعض حالات الغموض غير معطاة مباشرة من قبل المقولات المفاهيميّة العربيّة، أو أنّها ناتجة على العكس من ذلك عن خصوصيّة الصياغة الفقهيّة ذاتها، قياسًا بلا تناهي الحقائق الكامنة في الوجود.

وفيما يتعلق بانتظام البنية القانونيّة لحضارة معيّنة؛ أي: في ما يتعلّق بالمدوّنة القانونية المصاغة وفقًا لأي من الأساليب التي يرجّح أنّها قادرة على توضيح مدلول القاعدة في الضمائر (نصّ مكتوب، عقائدي أو فقهي، نماذج السلوك الجماعي... إلخ)، فإنّ الغموض يمكن أن يظهر، على مستوى المقياس، تحت شكلين: إمّا التعايش بين عدد مختلف من المقاييس الخاصّة بموضوع محدّد يقتضي حلولًا متباينة؛ أو وجود مقياس واحد، ولكنّه

قد يبرّر عدّةَ حلول متباينة؛ أي: عددًا معيّنًا من التوليفات. وفي كلتا الحالتين، فإنّ الغموض يظهر كعلامة على التعدديّة. وهي تعدديّة ناتجة عن الآليّات الفقهيّة: آليّات إنشاء الحكم في الحالة الأولى، وتقنية التطبيق في الحالة الثانية. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يسأل ما إذا كان الشكل الأوّل لا ينحلّ في الثاني، وهل هو مجرّد تجسيد له؛ أي: أنّه تجسيد لمختلف الإمكانيّات الواردة في مقياس سابق، في مقاييس متناقضة. ولكن وفقًا لأيّ منطق؟

٢ ـ المنطق الأصولي والمنطق الصوري:

انطلاقًا من تحليل واقع متصوّر، تُحدّد الشريعة عددًا من العلاقات بين الأفراد والجماعات والأشياء؛ أي: بين الأشخاص الاعتباريّين، مفردين أو جمعًا، ومواضيع الشريعة؛ أي: العلاقات التي تهدف إلى أن تكون أداة قياس للفعل البشري (وبالتّالي، نماذج سلوك بصفة قبليّة، ووسائل تكيّف بصفة بعديّة). ولذلك، وبمجرّد ظهور الشريعة في مجال الفكر الواضح كأداة قياس، فإنّها «تُظهر» نفسها عن طريق الاتصال القادر على أعظم الخداع، ولكن أيضًا على أشنع الأخطاء: الصياغة المألوفة التي تنتظم كتلة مصطلحات مكوّنة من مفردات شائعة يُضاف إليها بعض المصطلحات التقنية غير الدقيقة أو المتناقضة المعاني أحيانًا؛ وبعض أنماط الاستدلال التي تختلف باختلاف نوع الحكم أو المجتمع أو الحضارة. وبالتالي، فإنّ الشريعة لا تعتبر الخواصّ الماديّة للأشياء قدر اعتبارها للطريقة التي نقول بها تلك الأشياء وأحكامنا المسبقة ونقاشاتنا بشأنها. فقضايا الشريعة لا تتّصل مباشرة بالوقائع؛ بل بإسقاطاتها اللغويّة.

ومن هنا التشوّهات التي يؤدّي إليها الاستخدام غير العقلاني لهذه الإسقاطات اللغويّة المضطربة في تصوّر المحسوس المدرك من ناحية، وفي الاستخدام المنطقي «للخطاب» بهدف حلّ الصعوبات المثارة من ناحية أخرى. ذلك أنّ المفردة المعجميّة والنحويّة لا تتوافق إلا نسبيًّا مع الظاهراتيّة الساذجة، ومع العلاقات الموضوعيّة. وينضاف إلى أوجه القصور التقنيّة الداخليّة للغة، الانزياح الأكثر عموميّة القائم بين كلّ مدلول وكلّ دالّ ـ خاصة عندما يجب على الدالّ، الذي يعلن قيمته المعيارية، أن يتآلف، وهذا لا يخلو من تناقض، بالضرورة مع المدلول.

هل هذا الوضع نهائي وغير قابل للتعديل؟ لقد أراد نابليون بالفعل (وأوغست كومت من بعده) اختزال القوانين في بعض المصادرات المنتظمة منطقيًّا، والتي يُمكنها أن تُحيط بالتنوعّ اللانهائي للوقائع. وهذا ما فنّده رجل القانون جون جاك كامباسيريز (Jean Jacques Cambacérès). فهل سيُمكّن تقدّم علم الإحصاء والتحليل المفاهيمي والتركيبي الذي تتيحه المعالجة الحاسوبيّة، ومثال «النماذج» الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة متعدّدة المتغيّرات، والبحوث العمليّة، من تجاوز، إن لم يكن جوهر القانون (أنماط العلاقات الإنسانيّة ذات القيمة المعياريّة)، فعلى الأقلّ صياغته؟

سيجيب المستقبل عن ذلك؛ لأنّنا لم نُسجّل، منذ ظهور الحضارات «التاريخيّة» أيّ تغيير في هذه الصيغة: فالقانون ـ مثل معظم أعمال الحضارة باستثناء الفنون وبعض العلوم ـ لا وجود له خارج اللغة.

ومن أجل التغلّب على المظهر غير المنضبط الذي يمكن أن تقدّمه جملة المقاييس التي ظهرت خلال فترات الازدهار القانوني الكبرى في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام مقارنة بمحدوديّة المعطى المنزّل (بضع عشرات من الأحكام القرآنيّة) أو النبويّ (بضعة آلاف من الأحاديث)، وضع الإسلام بصفة بعديّة منهجيّة للشريعة وفلسفة لها، وهي علم أصول الفقه، الذي كان في البداية وسيلةً تنقية قبل أن يغدو وسيلةً لنموّ الشريعة.

فهذا العلم يجمع بين علم المبادئ وعلم المعرفة، أو هو يجمع، إذا شئنا وبالرجوع إلى أحد المفاصل الرئيسة لبنية الفكر الإسلامي، بين منطق «مادّي» أصوليّ، ومنطق صوري. فالمنطق الأصولي يسمح بأن نُبرهن، بوسائل مشروعة في نظر الله، على أنّه تُوجد في الأفعال البشريّة صفات شرعيّة تفترضها المصادر الكبرى للشريعة.

أمّا المنطق الأصولي، فهو ينقل إلى داخل الإسلام، وفقًا لمقاصده العامّة أكثر منه وظيفة الموادّ التي تتناولها الشريعة، بعض العمليّات العقليّة النابعة من المنطق اليوناني الجامع بين العقل البشري ومعرفته بـ«القوانين» المادّيّة والاجتماعيّة؛ ذلك أنّ القياس الأرسطي سينغرس بقوّة في الثقافة العربيّة، وسيساهم في إسناد دور عمليّ بقدر ما هو وجودي لمفهوم عدم التناقض.

ومن المسلّم به أنّه من أجل التعويض عن المظهر غير المنضبط الذي يمكن أن تقدّمه جملة المقاييس التي ظهرت خلال حقبة الازدهار الفقهي العظيم في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام، فإنّه تمّ استدعاء هذا الطابع الخاصّ جدًّا للشريعة الذي يفترض بعض الشكّ وبعض عدم الاتّساق بين المبادئ وبين القواعد والأحكام.

وهذا الطابع الخاصّ يعترف به علماء الشريعة الذين يميّزون بين منطق الأحكام أو المنطق القياسي الذي يعتمد الاستدلال البرهاني الصارم، والمنطق القانوني الذي يستخدم جميع طرائق الاستدلال الأخرى، حتى وإن ظهرت في إحداها أو فيما بينها «نقائص» الطريقة الاستقرائيّة، والاختزاليّة، والإنشائيّة، والقياسيّة، والإحصائيّة. . . والتي يمكن أن تندرج فيها، إذا لزم الأمر في مواجهة منطق الأحكام، «أسباب» تاريخيّة وفلسفيّة واجتماعيّة. . . وبنقل هذا التمييز إلى الشريعة الإسلاميّة، فإنّه أضفى عليها طابعًا خصوصيًّا.

ففي إطار المنطق القانوني ـ الأصولي ـ تعايشت، دون أن تكون دائمًا قادرة على التوافق، **الأصول**: أي: القرائن أو المبادئ الأساسيّة القائمة على المعطى النبوي المنزّل، أو المنبثق عن إجماع الأمّة، **والعُرف**: أي: القرينة التجريبيّة أو العادة الاجتماعيّة التي تملأ ثغرات ذاك المعطى ـ مع اختزاله في بعض الأحيان إلى مجرّد نموذج بدئي فكري غير مستخدم.

وقد حاولت حركة الاجتهاد العربيّة في علم الأصول تحويل هذا المنطق «الأصولي» إلى منطق أحكام، وباختصار، حاولت جعل المنطق الأصولي موافقًا للمنطق الصوري، أو بعبارة أخرى، حاولت التوفيق بين مقصد الشريعة في مجمل النظام الاجتماعي، وبنية الأحكام الشرعيّة.

وهكذا، في حالة عدم التوافق المنطقي، والعبثيّة التاريخيّة أو الاستحالة الماديّة (على الرغم من قبول المفارقة التاريخيّة أو المعجزة، بفعل التصديق بمعجزة النبوّة المحمديّة)، قام بعض الكُتّاب بنقد داخلي عميق ظهر في حركة واسعة من المواءمة بين المبادئ من الأعلى إلى الأدنى، انطلاقًا من بعض المبادئ العامّة.

وقد تمثّل ذلك في تقدير التناقض مع ما جاء في القرآن والسُّنّة، وإنشاء تسلسل هرمي للمصادر؛ ثمّ التمييز بين القاعدة العاديّة والاستثناء؛ ثمّ توجّه

ثنائي متعاكس، وفقًا للقضيّة، لقبول إمّا أشدّ حكم، مراعاة للورع، أو أيسر حكم، تطبيقًا لفكرة أنّ الله جعل الدين يُسرًا. . . إلخ، وصولًا إلى أصغر نقاط المقارنة اللغويّة أو المعجميّة، والتاريخيّة والاجتماعيّة والماديّة (المعطى التجريبي أو الأحاديث المتواترة).

ومن هنا يتبيّن بشكل أفضل كم يبدو الفكر الإسلامي غير متجانس مع عمل التفكير في القانون الغربي كما نظّر له تباعًا كلسن (*Kelsen*) منذ عصر النهضة في حركته التي تذكّرنا بالقياس الثلاثي الخطوات، سواء في آليّة تطبيقه [القضيّة الكبرى (القانون العامّ)، والقضيّة الصغرى (الحالة الملموسة)، والحكم (تطبيق أو عدم تطبيق القانون العامّ على قضيّة الحال)]، أو في انتظامه الهرمي العامّ، حيث يُفترض أن لا تنشأ القواعد الخاصّة من سلسلة نصيّة أو سوسيولوجيّة متقطّعة؛ بل مباشرة من القاعدة التي تعلوها.

وهذا يجعل من الممكن، على الأقلّ من الناحية القانونيّة البحتة، أن نصعد من طابق إلى آخر وصولًا إلى المبادئ والقيم الأساسيّة القليلة؛ أي: إلى «الواجبات المطلقة» التي تشكّل النواة الأيديولوجيّة التي يطالب بها المجتمع المعنيّ، والتي يفترض أن تحتوي إمكانات اجتهاد قانوني غير محدودة تقريبًا.

وبالنتيجة، وتماشيًا مع الروح العميقة للنّظام، وكما رأى الفقهاء المسلمون بوضوح، لم تكن هناك حاجة لإصلاح القواعد الواردة في كتب الفروع (الأحكام العمليّة التي تنظّم السلوك بالفعل) حين تكون متناقضة مع القواعد المنطقية التي أرساها علم الأصول. كما لم تكن هناك حاجة أيضًا لـ«صهر» مجمل المدوّنة التشريعيّة الإسلاميّة، دون عيب أو تناقض، في تسلسل هرمي منظّم.

فالشّريعة الإسلاميّة تُدرك جيّدًا صدمات المصلحة الشخصيّة؛ إذ إن طابعها الأخلاقي والمقدّس لا يُقلّل في شيء من العقبات الاجتماعيّة الاقتصاديّة، ومن الرغبة الجامحة في خيرات الدنيا في مجتمعات قائمة على القبيلة المحاربة أو على المدينة التجاريّة والحِرَفيّة، أو حاليًّا على إرادة النموّ الاقتصادي.

كما أنّه إذا كان القاضي يسعى إلى أن يكون مفتيًا يبحث عن أنقى

مقياس لجميع العناصر الملموسة للقضيّة المطروحة، بقدر ما يسعى إلى أن يكون حاكمًا فيها، فإنّ الأطراف المتنازعة ستنخرط في صراع شديد تكون فيه الخدعة، واستخدام الحيلة، وحرف النقطة الرئيسة للنّزاع من خلال المادّة القانونيّة المفتّتة بفعل قرون من الممارسة، أسلحتها المفضّلة، أكثر من الاختيار من بين مقاييس متباينة.

إنّ الصراع القضائي الإسلامي يستخدم بالفعل البحث عن التناقض الداخلي أو الخارجي للمقياس، أو انزياحات التفسير، ولكنّه يفترض أيضًا استخدام مغالطة محدّدة سلفًا بطبيعة الاختيار الذي تمّ اختياره، وليس فقط البحث عن أفضل وسائل الإقناع أو ترتيبها حسب صدقيّتها.

وهكذا، فإنّ طرق تطبيق الشريعة الإسلاميّة في الواقع اليومي، تستثير الأساليب القديمة للجدل والحجاج المعروفة في العصور القديمة والقرون الوسطى، والتي تمّ الآن تجديدها على يد مدرسة البلاغة الجديدة: موقف تقييم نوعي وتجزئة، ترجيح متعاقب للصعوبات و«الحجج»، الالتزام بالبراهين المعروضة، اعتبار الأهداف المتوخّاة... إلخ.

فهذه الوسائل هي المفضّلة (ما لم تكن ثابتةً في الأخلاق) من خلال المراتب المتعدّدة للأحكام غير المتطابقة (صحيح/باطل، محظور/واجب، مكروه/مندوب...). لكن هذه المراتب الخاصّة بالشريعة الإسلاميّة، والتي أوجبت تشكّلها البديع والمعقّد (نظرًا لتعدّد أنواع الأحكام) في منطق أحكام ثنائي؛ بل ومتعدّد التكافؤ أيضًا (لأنّ الأفعال يمكن أن تكون نسبيًّا واجبة أو مكروهة)، قد تكون هي العقبة أمام انتظامها الكامل وفق المنطق الصوري...

وبناءً عليه، فقد كانت الشريعة الإسلاميّة نزّاعة إلى إيجاد نظريّة قريبة من «الترجيحيّة» في اللاهوت المسيحي؛ فالإيجاب والسلب لمعظم الآراء حول نفس القضيّة، يؤدّي إلى ترجيح كافٍ لأحدها، بحيث يمكن الاطمئنان إلى العمل به؛ فبالنسبة لعلم الكلام الإسلامي (وهو يختلف في ذلك مع موقفه الأوّل الذي سبق أن أنكره الإمام مالك)، فإنّه من الثابت أنّ الضدّين لا يُمكن أن يكون كلاهما صحيحًا. ولكن إذا حصل التردّد في الأخذ بين رأيين متخالفين لفقيهين على نفس الدرجة من العلم، فإنّه لا حرج شرعيًّا في الأخذ

بالرأي الأكثر قبولًا. وهكذا، يزيد الاجتهاد الفردي والمصلحة الشخصيّة في تأجيج غموض الأحكام.

ويتمّ تنفيذ «الإمكانات» المتعارضة للمقاييس القائمة، لكي لا يُلغي بعضها بعض، إمّا بالتعاقب عند نفس الشخص أو جدليًّا بين شخصين، وفق عمليّات عشوائية توفّر أمثل استراتيجيّات التطبيق - وهو ما يذكّر، بخصوص الاختيار بين الاختلافات، بطرائق نظريّة اللعب.

وتؤدّي النظرة الشاملة لهذه «المدوّنة» بشكل من الأشكال إلى نفي فعل الزمن: فكلّ ما قيل، وكلّ ما فُكّر فيه، داخل الإسلام، يمكن أن يحتوي على بعض حقيقة، وينبغي جمعه وحفظه في الذاكرة الجماعيّة للإسلام. كما أنّه من وجهة نظر لغويّة، فإنّ كل جذر عربي - وبصورة أعمّ، كلّ لفظ عربي - ينزع إلى أن يستعيد في أيّ لحظة، إذا ما دعت الحاجة، أيًّا من المعاني التي مرّ بها خلال تطوّره التاريخي؛ وبطريقة مماثلة، يمكن استدعاء كلّ «فكر» إسلامي يُستمدّ من هذه المدوّنة التي تجمع، في تزامن عامّ، مجمل الأفكار الإسلاميّة، ليتمّ إدراجها في هذا السياق المحدود أو ذاك.

إنّها «مدوّنة» تُقدّم خيارات من الحلول المشروعة التي تتضمّن جميع الإمكانات (غير قياسيّة في المطلق، ولكنّها أيضًا مفاهيميّة) الماضية كما المستقبليّة، والقادرة - مثل الأمّهات في فاوست الثاني(*) - على توليد إمكانات متعاقبة، والسماح بإعادة تجميعها من أجل إعادة تنظيم الإيقاعات الاجتماعيّة وفقًا للتطوّر وللأنشطة التي تتطلّبها الحياة الحديثة تحت ضغط ضرورات الإنتاج: وبذلك يتّحد التاريخ بالبنية.

٣ - مستويان للغموض: الثوابت والمتغيّرات:

والواقع أنّ كلّ قاعدة فقهيّة تتضمّن نوعين من العناصر، حكم إيجابي أو سلبي، أو وصف لمؤسّسة؛ ثمّ طرائق تطبيق ذاك الحكم، أو عمل تلك المؤسّسة. أو، من أجل التبسيط، تتضمّن القاعدة مبدأ ثابتًا (على سبيل

(*) الأمّهات في رواية «فاوست الثاني» للمسرحي الألماني يوهان فولفغانغ فون غوته، هنّ الآلهات الساكنات في الخلاء التامّ، حيث لا مكان ولا زمان. ولا أحد من الكائنات الفانية يعرفهنّ، ومقامهنّ في أعمق الأعماق أو في أعلى عليّين، فالأمر سواء.

المثال: الزواج)؛ أو إمكانيّة إبطال الزواج؛ أو مبدأ نقل الملكيّة أو التركة من المتوفّى إلى الورثة؛ أو إقامة صلات بين الإنسان والشيء (الملكيّة، الحيازة...)، وعناصر متغيّرة (الشروط اللازمة لصحّة الزواج، إعلان الطلاق، نقل الملكيّة، الملكيّة القائمة...).

هذه العناصر يمكن أن تكون مقاييس قانونيّة ثانويّة (كيفيّة انعقاد الزواج أو معاينة إبطاله...)، وفي هذا الخصوص، يمكن أن تُثار مشكلة الغموض مرّة أخرى. ولكنّها في معظم الأحيان عناصر واقعيّة، مثل سنّ الزواج، الظروف التي تؤدّي إلى إبطاله. وهذه العناصر المتغيّرة تضمن إدراج المبدأ في مسار الحياة. فهي، بشكل من الأشكال، وسيطة. ومن هنا مرونتها النسبيّة، وما تتيحه للفقيه من مجال للاجتهاد.

وبسبب هذا التفكيك للمقياس، يمكن للشكّ أن ينشأ[1] من وجهة نظر مزدوجة: تحديد القاعدة الواجب تطبيقها، وتمييز العناصر الوقائعيّة الواجب الاحتفاظ بها في القضيّة قيد النظر، والتي ستفرض الحلّ الذي يقترحه المقياس من عدمه. ويؤدّي نقل هذه العناصر الوقائعيّة إلى داخل المقياس نفسه إلى نقل التعارض من مستوى شروط تطبيق المقياس إلى مستوى اختياره.

وبالتالي يجب أن نميّز الغموض على مستوى الثابت؛ أي: التشكيك في المجتمع، والغموض على مستوى المتغيّرات؛ أي: في عناصر الاستدلال الفقهي.

لكن ملاحظة منهجيّة أوليّة تفرض نفسها: لا يمكن تشبيه الثابت بالمبادئ المنطقيّة الكبرى التي يستند إليها الإيمان والشريعة الإسلاميّة؛ أي: بـ«المقولات» العقليّة والمعرفيّة والبدهيّة الخاصّة بالإسلام؛ أي: بالأصول. وبنفس الطريقة، لا تتطابق العناصر المتغيّرة مع «تطبيقات» الشريعة في فروعها المختلفة؛ أي: في الفروع. فالثّابت والمتغيّرات هي هنا بمثابة نتائج محتملة لتوليفات لا حصر لها تقريبًا (ولكنّها محدودة مع ذلك وفق كلّ

(١) انظر في هذا الخصوص:

Brunschvig (Robert), «Variations sur le thème du doute dans le *fiqh*», *Studi Orientalistici di Giorgio Levi Della Vida*, vol. I, p. 61, Istituto per l'Oriente, Rome, 1952.

حضارة، وفي منطقة تاريخيّة وجغرافيّة معيّنة)، وتفرضها الحياة الفسيولوجيّة والضرورات الاجتماعيّة الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة، على الإنسان داخل المجتمع.

وبعبارة أخرى، فإنّ الثوابت تنحصر في بعض الضروريّات القليلة التي تفرض نفسها على كلّ تنظيم بشري - غالبًا دون أن يكون الأفراد على وعي واضح بها؛ لأنّها تبدو لهم من باب البداهات - مثل الاتحاد الجنسي، والعلاقات (القرابة، المودّة، المصالح) بين الأفراد، وبين الجماعات وداخلها؛ وانتقال القوى الاقتصاديّة والخيرات وما يتّصل بها من علاقات اجتماعيّة. إلا إنّ هذه الضروريّات الأساسيّة يمكن أن تُختزل إلى عدد قليل من الأنماط التي يسعى علم الاجتماع وعلم الأعراق والأنثروبولوجيا المقارنة إلى تعريفها. وما من حضارة أو مجتمع إلا ويسعى من خلال التوليف بين هذه الأنماط والتكيّف معها بشكل مخصوص، إلى ابتداع شكله الخاصّ الذي ينتج عن العادات والسلوكيّات، بقدر ما ينتج عن أيديولوجيّته أو أيديولوجيّاته المعلنة.

ومن هنا، نقيس الفرق بين الثابت بوصفه نموذجًا توليفيًّا مخصوصًا دون قيمة أخلاقية للأنماط الرئيسة الممكنة للبنية، والأصول الإسلاميّة التي هي في جوهرها «معطى» ديني ذو قيمة لاهوتيّة وأخلاقيّة وقانونيّة، وبوصفها الأساس المفهومي للنظام الثقافي، ولمنطقه ولحدوده الخاصّة.

ومن المؤكّد أنّه يمكن للأصول أن تتطابق أحيانًا مع ثابت، أو تبدو متماثلة شكليًّا معه: إلا إنّه يظلّ دائمًا متمايزًا، بسبب قيمة القداسة المضفاة عليه بسبب مصدره (الإلٰهي)، وبسبب القوّة المنطقيّة والعاطفيّة التي تنبع منه. وبالتّالي، فإنّ المتغيّرات تتمثّل، احترامًا للحياد الصارم إزاء الإنشاءات الأيديولوجيّة والمقولات الفلسفيّة أو اللاهوتيّة للحضارة المعنيّة، في البحث عن التلوين والتجسّد الذي أعطته هذه الحضارة لواقعة اجتماعيّة أو ماديّة تتّصف في آنٍ بأنّها أساسيّة وكونيّة. وعلى سبيل المثال: المعاشرة الجنسيّة: الزواج، المخادنة، العلاقات الحرّة...؛ فسخ الزواج: طلاق إنشائي، بالاتفاق المتبادل، الخلع...؛ العلاقة بين الإنسان والشيء: الملكيّة الخالصة، المقيّدة، المؤقّتة، أو الفرديّة، الجماعيّة... إلخ.

كما أنّ المتغيّرات بوصفها العناصر التي تُكيّف تطبيق الثابت، لا يمكن مقارنتها بالفروع؛ فالفروع التي تُبرّرها الأصول، نظريًا وبصفة قبليّة، هي المؤسّسات والمقاييس الفعّالة للإسلام، انطلاقًا من أكثرها أهميّة إلى أبسط تفرّعاها.

وبالنتيجة، فإنّ أيّ مؤسّسة أو مقياس خاصّ بالفروع يمكن أن يكون خاضعًا، من الناحية الاجتماعيّة، للثوابت (على سبيل المثال، محتوى الرابطة الأسريّة، التقيّد بالعبادات).

وهكذا، فإنّ التمييز بين المتغيّرات والثوابت يسمح بوجود ارتباط معيّن بين المؤسّسات والقوانين والمقاييس الخاصّة بحضارتين مختلفتين أو حضارات مختلفة حسب تماثل مقصدها نسبيًا في تلك الحضارات. وهي تتجنّب في جميع الأحوال، خطأ إنشاء جداول تكافؤ بين المؤسّسات والمقاييس التي تنتمي إلى أنظمة قانونيّة مختلفة، والتي لا تتوافق، في ظلّ تشابه شكليّ في الغالب، في أسلوبها ولا في روحها، ولا في «تكافؤ» كلّ منها بصفة خاصّة لو تمّ إدراجها في سياقات اجتماعيّة اقتصاديّة ونفسيّة وثقافيّة مختلفة تمام الاختلاف؛ فالتقنيات المنطقيّة الفقهيّة المختلفة، تولّد اختلافات نموذجيّة خاصّة بنظام اشتغال كلّ حضارة.

ولكن بسبب قداسة مصدر الشريعة، فإنّ هذه المقاييس، بدورها، ومن خلال استعادتها البنية التقليديّة للمقاييس السابقة، إنّما «تُشرّع» الأمر الواقع من خلال وضع المتغيّرات على نفس مستوى الثابت. وهذا ما يُعطيها قيمة مطلقة، وكما يبدو، تطبيقًا غير مشروط (على سبيل المثال، تنحلّ عقدة الزواج إذا ابتعد الزوج مسافة معيّنة، أو غاب لمدّة معيّنة)، وهذا ما يبدو واجب التطبيق على جميع الحالات.

لكنّ المتغيّرات تختلف باختلاف الفقهاء؛ وهنا يظهر التناقض؛ بل هو يظهر بمظهر مخصوص لأنّه يؤكّد في ذات الوقت حقيقة قضيّة ونقيضها، وخيارًا بين توجّهين متضادّين بطبيعتهما؛ فالتناقض لا يقع فحسب، كما هو الحال في النظام القانوني العلماني، على مستوى التأويل أو التداخل بين المقاييس أو ما تتضمّنه من ثغرات (بسبب تعدّدها)؛ بل على مستوى صواب أو خطأ الفعل (أو صحّته نسبيًا، أو هل هو من السُّنَّة أم لا، إذا جاز

التعبير). ذلك أنّ مفهومي الصواب والخطأ يتمّ تقديرهما باعتبار مدى قداسة المقياس.

وهذه الظواهر هي ما يُعطي الفقه الإسلامي جانبًا فريدًا في نظر الفقهاء الغربيّين؛ إذ ينظرون إليه بوصفه كتلةً هائلة من المقاييس التي يُولَد كلّ مقياس فيها مكتملًا، وهي مكوّنة من متغيّراتٍ وثابت في ارتباط وثيق لا ينفصم، ولكنّها تُقدّم نفسها دائمًا كفيض ديناميكي للشريعة الإلٰهيّة ومكمّلاتها. ولا يمكننا القول بأنّها استنتاج خشية المبالغة في الدور الذي ينسبه الفقيه المسلم لنفسه؛ فالشريعة بناءٌ معقلن عن قصد أكثر منه نضج فكري للنّصوص المقدّسة في حالتها الخام التي يجب أن تصبح قابلةً للاستخدام اجتماعيًّا.

ويمكن أن ينشأ التناقض الفقهي على مستويات مختلفة: بين القواعد الإيجابيّة الموضوعة في نفس المرتبة، في ما يتعلّق بتسلسلها الزمني، ومدى امتدادها؛ وبين الأفراد والمجتمع (فرضيّة إدراج الفعل في محيطه)؛ وبين التطوّر الاجتماعي والشريعة القائمة (بين تطوّر قُوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج حسب المصطلحات الماركسيّة...)، وبالتالي بين حركة الشريعة وثباتها.

لكنّ التمييز بين متغيّرات المقياس وثابته، يسمح بأن ننقل من واحدة إلى أخرى من هذه البناءات: الانتظام القانوني والتقني، ووظائف التكيّف وإعادة التوازن؛ أي: مظاهر هذه السلاسل المختلفة من التعارضات.

الغموض القانوني على مستوى الثابت لا يمكن تصوّره. فليس من البدهي أن يكون مبدأ عدم تناقض المقاييس شرطًا ضروريًّا لوجود الشريعة، التي يتمثّل دورها في إصدار الحكم وتنظيمه. ففي المنطق الخالص، يمكن تصوّر الشريعة، وهي أداة محايدة، متحرّرة من كلّ مقاصد غائيّة، وهي تُبنى من خلال حركة من النفي الداخلي والمتبادل: وبذلك ينتقل المقياس بالتعاقب من الكينونة إلى العدم.

ولكن هذه هي وجهة نظر العقل؛ لأنّ النظام الفقهي الذي يتسامح مع مثل هذه التعارضات قد يجني من ذلك انهياره، ويُؤدّي إلى انحلال المجتمع الذي يُمثّل دعامته؛ فمبدأ عدم التناقض هو شرط لا غنى عنه لفعاليّته. ومع ذلك، فإنّ المجتمع يمكنه تحمّل درجة من الغموض دون الوصول إلى عتبة الانحلال ـ أي: حصول طفرة فيه. وينبغي النظر إلى العتبة من وجهة نظر

مزدوجة، نوعيّة (من حيث الأهميّة الاجتماعية للمقاييس المقلوبة) وكميّة (من حيث الشكوك المثارة في نفوس المتقاضين).

لذا، فقد أكّد الكتّاب المسلمون الكلاسيكيّون، الشافعي وابن قتيبة وابن تيمية، ولغرض ديني، أنّ الاختلافات ليس لها أيّ وجود موضوعي. وهذا ما أكّدته أيضًا الكلاسيكيّات اللاتينيّة باسم التماسك العقلي والفعاليّة الاجتماعيّة. وقد اختزل شيشرون (*Cicéron*) المشكلة في مقطع قصير من كتابه **الخطيب** (*De oratore*) (II، ٢٦)(*) في إشارة مقتضبة إلى أنّ الالتباس القانوني الناشئ عن التناقض بين القراءة الحرفيّة وروح النصّ، أو بين نصّين، يمكن تجاوزه بسهولة من خلال تعليق موجز؛ إذ تكفي بضع كلمات لكي يتوضّح المعنى.

هذا بينما كرّس كونتليان (*Quintilien*) للتناقض أربعة فصول (من السادس إلى التاسع) من الكتاب السادس والعشرين من مؤلّفه **أسس الخطابة** (***De institutione oratoria***)(*)، وهو يميّز التناقضات بين النصّ الحرفي والمقصد؛ وبين قانونين متناقضين يتعارضان في الفحوى ظاهريًّا؛ والتناقض بسبب الاستدلال القياسي الذي يحكم ويحدّد عدم اليقين انطلاقًا من اليقين؛ أو بسبب الالتباس المزدوج (الغموض المعجمي بأتمّ معنى الكلمة) الذي ينتج عن تجانس لفظي أو شكل نحوي يحتمل أكثر من معنى. وبذلك يقرّ كونتليان بأهميّة هذه الظاهرة من ناحية الكمّ.

لكنه ينكر آثارها النوعيّة؛ لأنّه يعتقد أنّ «**التناقض يتضمّن حالتين تتعلّقان بالنصّ والمقصد. وهذا الرأي صحيحٌ: فعندما يتعارض قانون مع قانون آخر، فنحن نتحدّث من الجانبين ضدّ النصّ ونحاول تبيّن مقصد كلّ منهما، ونتساءل عمّا إذا كان يجب في الحالتين تطبيق هذا القانون أم ذاك. أضف**

(*) إضافة من المترجم:

انظر المصنّف بالفرنسيّة مترجمًا عن اللاتينيّة، في:

Ciceron (marcus Tullius Cicero), ***De Oratore***, traduit du latin par: Jacques Colin (abbé de Saint-Ambroix), Paris: Hacquart, 1809, II, 26.

(*) إضافة من المترجم:

انظر المصنّف باللاتينيّة، في:

Quintilien, ***De institutione oratoria***, Paris: Firmin-Didot, 1890.

إلى ذلك، أنّه واضح لكلّ ذي عينين أن لا وجود مطلقًا لقانون متعارض مع قانون آخر؛ لأنّه إذا كانت الأحكام القانونيّة متعارضةً بشكل مباشر، فإنّ أحدهما يُبطل بالضرورة الآخرَ، ولا سبيل إلى اصطدامهما إلا صدفة وفي بعض الحالات الخاصّة».

وسيكون من الصعب التأكيد بقوة أكبر على سيادة مبدأ الهويّة. ولكن روما لم تكن تعرف، كما عرف الإسلام، مثل هذا التعارض بين معطى منزّل واستنتاج بشري. فقانونها عمليٌّ بحت، ولذلك جهدت في تبديد هذا الغموض الذي امتلأت به حياتها السياسيّة.

وفي الواقع، فإنّ النقاش غير المتحيّز حول الدعم والدحض يظهر في القانون، بالمعنى الدقيق لكلمة قانون، بشكل أقلّ ممّا نجد في المرافعات، بينما يظهر على نطاق أوسع في فنّ البلاغة التي تعطينا مجادلات (*Controversiæ*) ومنازعات (*Suasoriæ*) الخطيب الروماني سينيكا (*Sénèque*) نماذج كاملة عنها.

ولأنّ كاتبها كان معاصرًا للمحاكمات الكبيرة التي أعقبت الصراعات بين الأرستقراطيّة والعوامّ في روما، ولمغامرة الحكم القيصري وتجارب الحكم الثلاثي (*triumvirats*)(*) وظهور الإمبراطوريّة، فهي تكشف بجلاء، إلى أيّ مدى كان القانون الروماني، إلى جانب فعاليّته الصارمة، مستندًا على القوّة، وكم كان مصبوغًا بتأثير السفسطائيّين اليونان في تأكيده عدم حياديّة القضيّة المراد إثباتها، وإمكانيّة تعايش الأضداد ـ وبالتالي خضوع مبدأ الهويّة عمليًّا للمصلحة الشخصيّة.

وفي حين واجه الإسلام مبدأ الهويّة هذا بعناصره الدينيّة الثابتة، فقد حاول أيضًا الجمع بين المنطق الصوري والمنطق الأصولي. وهكذا، درج أتباع الفرق وأصحاب الدسائس الرومان في صراعاتهم السياسيّة، على استخدام البلاغة الخطابيّة المتناقضة؛ في حين ابتدعت الفرق الكلاميّة السياسيّة الإسلاميّة الأحاديث المتناقضة. وبهذا انتصر النموذج التقني الفعّال

(*) الحكم الثلاثي (باللاتينيّة Triumvirat من كلمتي Trés بمعنى ثلاثة، و vir بمعنى رجل)، وهو نظام سياسي يحكمه ثلاثة أفراد مع بعض. ويعود هذا المصطلح إلى أيّام الجمهوريّة الرومانيّة حين خضعت روما لهذا النوع من الحكم في عدّة مناسبات [المترجم].

في النظام الحضاري الأوّل، وانتصرت الحجّة الدينيّة للسلطة في الثاني - إضافة بطبيعة الحال وفي كليهما: انتصار القوّة المجرّدة. . .

وفي الحالتين، يُمكن القول بوجود نوع من الاتّفاق، إذا جاز التعبير، على ضرورة الاختلاف كمبدأ للتعايش بين مختلف المذاهب والعادات المحليّة، وكمبدأ جدلي قادر على توليد إجماع، في حقبة معيّنة أو منطقة محدّدة، بين جيل من العلماء؛ وهو الإجماع الذي قد يتفكّك بدوره إمّا نتيجة المزيد من البحوث أو الآراء التي سبق إصدارها أو عن طريق حرف تفسير تلك الآراء وفقًا لتطوّر الأوضاع الاجتماعيّة الاقتصاديّة أو الاتجاهات السياسيّة الدينيّة، مقارنة بالبيئة التي نشأت فيها؛ فالاختلاف، وإن كان لا يخلو من التناقض، يلعب دورًا مدمجًا.

ويتحقّق الاتفاق على مستوى أعلى: حول فكرة أنّ الاختلاف يضمن، بطريقة أفضل من التوحّد الظاهري، الإجماع الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي. وعلى مستوى صنع المقياس وروحه، فهو يُبدّد، قدر الإمكان، عدم اليقين (انظر: البحوث المعجميّة والنحويّة التي قامت في الإسلام في ارتباط مع نشوء المذاهب الفقهيّة الكبرى).

ولكن على مستوى تطبيق المقياس، فإنّ الغرض من التفسير هو على وجه التحديد السماح للأطراف المتنازعة بتأسيس ادّعاءاتها المتعارضة على نفس المقياس في القضيّة المعلّقة (أو على وجه التحديد، على مجموعة المقاييس التي يمكن الاحتجاج بها - وهي متعدّدة ويشكّل اختيارها بالفعل سببيًا للغموض).

ومن المؤكد أنّ الإسلام يرفض كلّ إمكانيّة اختلاف في ما يتعلّق بالأصول: فالمذاهب لا تختلف حسب نظريّة أهل السُّنَّة، إلا في تطبيقات الشريعة (الفروع) الناتجة عن الاختلافات التاريخيّة والجغرافيّة والاجتماعيّة الاقتصاديّة، بحيث تظلّ التباينات الاصطلاحيّة أو الإقليميّة ثانويّة، وهي برهان «الرحمة الإلٰهيّة» التي تضمن لكلّ فئة اجتماعيّة حريّة تنظيم حياتها وعاداتها الخاصّة داخل إسلام موحّد. ومع ذلك، وفيما يتعلّق بالأصول نفسها، فإنّ الاختلافات في بعض الأحيان لا تتّصل بشروط تطبيق مقياس أو مؤسّسة فحسب، ولكن بالعناصر المكوّنة لها أيضًا.

وبعيدًا عن ذلك، ومن وجهة نظر اجتماعيّة متحرّرة من المقولات الإسلاميّة، فإنّ الاختلاف يمكن أن يطال المبادئ الثابتة. ومن ذلك ما يتعلّق بالروابط الأسريّة التي لا تقوم نظريًا إلا من خلال الزواج أو بنوّة الدم، ولكنّها تنشأ أيضًا من الناحية العمليّة بالتبنّي؛ أي: من خلال الحيل التي تلتفّ على تحريم التبنّي. ونتيجة لذلك، فإنّ مؤسّسة الأسرة، القائمة على مفهوم اجتماعي فقهي ثابت، يمكن أن تختلف في حركتها التكوينيّة من خلال التعارض (ونتيجة لهذا التعارض بالتبعيّة) بين علم الأصول ومقتضى الأعراف.

ومن الناحية الكمّية، سيكون من الضروري تحديد عدد الفرضيّات التي تظهر فيها مقاييس متباينة، وعلى العكس من ذلك، تحديد عدد المقاييس المتباينة التي تظهر في كلّ فرضيّة توفّر حلولًا متعدّدة. ولكن هذه النتائج الحُكْميّة ينبغي أن يتمّ تهذيبها من خلال النظر في معدّل انطباق المقاييس المتناقضة، ومدى استخدامها؛ فالتعارض في ما يتعلّق بالطقوس التي ينبغي التقيّد بها، وبالعلاقات الأسريّة أو الاقتصاديّة الأساسيّة، من شأنه أن يُسبّب تشوّشًا أكبر ممّا قد يُسبّبه تعارض يتعلّق بمؤسّسة عفا عليها الزمن. ذلك أنّ المقارنة الإحصائيّة للآراء المتباينة يجب أن تأخذ في الاعتبار إسقاطاتها الاجتماعيّة الفعليّة - أو تشويهاتها الناتجة عن الجهل.

ومع هذه التناقضات، فإنّ نزعة الفقه الكلاسيكيّة نفسها (أو، إذا شئنا، نزعته الأكاديميّة) وقداسته يُعارضها: قرآن غير مخلوق، سُنَّة نبويّة، قانون فوق طبيعي، عصمة كبار المجتهدين المبدعين وأتباعهم.

إلا إنّ البيان البسيط لمصادر الشريعة، على اختلافها، هو بالذّات ما جعل ظهور التعارضات ممكنًا؛ فالفقه نفسه كان قد تشكّل أيضًا عبر التقليل من سطوة العادات الأجنبيّة، ومن خلال تليين البنى الذهنيّة للمجتمعات التي تمّ غزوها، والتي أعيد تصميمها وفقًا للمبادئ الإسلاميّة. وهذا الإدماج للغريب، هو ما أكسى الفقه طابعًا رومانسيًّا هيّأه لكي تتعايش فيه الأضداد. ويمكننا هنا الإشارة إلى بعض الأمثلة لمقاييس متناقضة على مستوى الثابت.

ولكنّ تلك الأمثلة لا تُشكّك بحقّ في مبدأ عدم التناقض؛ لأنّ المقاييس المتضادّة لا تنطبق معًا، ولكنّها تُفسّر (إلى جانب حالات الخطأ المحض)

بالاختلافات المكانيّة والزمانيّة أو السوسيولوجيّة. وإذا ما ظهرت بعض التعارضات على مستوى المبادئ، فإنّها غالبًا ما يُسيطر عليها من قبل عُرف محلّي قويّ لا يترك مجالًا كبيرًا للتفسير؛ بل إنّ إعادة النظر الدقيق ستكون صعبةً إلى حدّ ما، بالنظر إلى كتلة الوثائق التي يجب تفحّصها من جهة، وكثرة السلوكيّات المحليّة الواجب تحليلها من جهة أخرى؛ ذلك أنّ الغموض على مستوى الثابت وإن كان مجرّد راسب لتنوّع الأوضاع التاريخيّة، فإنّ **الغموض على مستوى المتغيّرات** يبدو وكأنّه أحد العناصر التي لا غنى عنها في الاستدلال الفقهي. ولكن من أجل تحديد دوره بشكل أفضل، فمن الضروري أوّلًا تحليل الفقه من حيث غاياته وخصائصه.

في الغرب، يهدف القانون إلى تمكين الناس من الفعل؛ فهو وسيط بين المجتمع والمبادرة الفرديّة، ومن هنا الحاجة إلى حدّ أدنى من المقاييس لضمان سلامة ذاك الفعل. ولهذا، سيكون القانون الوضعي خاليًا من حيث المبدأ من كلّ غموض. وإذا ظهر، فسيكون بمثابة أداة تقنية قانونيّة يمكن لأيّ كان استخدامها لصالحه.

أمّا في الإسلام، فيؤثّر الطابع المقدّس على بنية المقياس، وعلى سلطته. فهو يحظر بالفعل؛ بل هو يحظر من حيث المبدأ، تفكيك الثابت والمتغيّرات. فأصغر العناصر الوقائعيّة، حالما ترد في المقياس، تكتسب قيمة مطلقة، ويغدو تعديلها مستحيلًا؛ لأنّ ذلك غير مشروع ومخالف للدّين.

وهكذا فإنّ الفقه نظام قانوني ذو مقاييس صارمة؛ فالسلطة المرتبطة بالنصّ المقدّس، ثمّ بكتابات الفقهاء، تؤدّي إلى حرمان المستخدم من أيّ مجال للتفسير. ولا يمكن استخدام المقياس إلا إذا لم يحدث أيّ تغيّر. فلكي ينطبق الثابت على القضيّة المراد حلّها، فإنّ هذه الأخيرة لا بدّ أن تستنسخ بأمانة العناصر الوقائعيّة الواردة في المقياس.

كما يهدف القانون أيضًا إلى توجيه فعل الإنسان، ولكنّه ليس مجرّد أداة: فهو ذو طابع شمولي؛ إذ هو ما يصنع نمط العيش، ويميل إلى تنظيم جميع الأنشطة البشريّة ـ على الأقلّ الحكم عليها، إن لم يكن بالرجوع إلى الأخلاق، فعلى الأقلّ إلى قانون لا يتجاوز الفرد فحسب؛ بل الإنسانيّة ذاتها.

أمّا في الإسلام، فإنّ النظام القانوني يكشف عن نفسه، أكثر من أي نظام ضبط آخر، لا من خلال حضوره في جميع النماذج الاجتماعيّة فحسب (التقاليد الإثنوغرافيّة، السياسة، الاقتصاد، النظام الثقافي...)؛ بل وكذلك من خلال الإدراك النفسي الفردي الذي يتصوّر مقصده.

إنّه وسيط، ليس فقط بين المجتمع والمؤسّسة البشريّة؛ بل هو يهدف أيضًا إلى تحقيق اندراج جميع السلوكيّات الشخصيّة والجماعيّة في مجمل الخلق. ثمّ إنّ الشريعة الإسلاميّة ليست فقط منظومة عمليّة: فبالإضافة إلى البحث عن فعاليّة الفعل وضمانه، فإنّ تطبيقها يُعدّ في حدّ ذاته عبادة.

ونتيجة لذلك، تظلّ مشكلة العقوبة المنظّمة اجتماعيًّا (بالقانون أو من خلال ضغوط الوسط الاجتماعي)، نظريًّا، مسألة فرعيّة تابعة. ففي الواقع، فإنّ العديد من أحكام الشريعة، بما في ذلك المتعلّقة بالعبادات، لا تتضمّن عقوبات، على الأقلّ في الدنيا. وبما أنّ ديناميّة النظام بوصفه القاعدة العامّة، يفرض أن يُشكّل المقياس الدقيق مطلقات يجب على المؤمن - حتى وإن كان مجرّد مستخدم بسيط - تحقيقها، فسيكون من المحمود أن يسعى باستمرار إلى الاقتراب منها ما أمكن من خلال تأويلات متعاقبة، حتى وإن كانت متباينة أو غير متّفقة مع مجمل النظام القانوني القائم. وأمام هذا الغرض الأخلاقي، فإنّ الضروريّات الاجتماعيّة لعدم التناقض والفعاليّة القانونيّة تغدو باهتة بشكل خاصّ.

ومن المسلّم به أنّ أحكام الشريعة فُرضت بشكل ملموس بالقوّة خلال عمليّة التنظيم الكبرى للعالم الإسلامي. فهذا عمر بن الخطّاب، وقد كان يساوره القلق بشأن التماسك الاجتماعي لديار الإسلام، يخطب الناس يوم جمعة فيقول: «**اللَّهُمَّ إنّي أُشهدِك على أمراء الأمصار، إنّي إنّما بعثتُهم ليعلّموا النّاس دينهم وسُنَّة نبيّهم، وأن يقسموا فيهم فَيْئَهُم، وأن يعدلوا، فإن أشْكَل عليهم شيء رفعوه إليّ**»؛ بل إنّ الأمر يتجاوز مسألة التماسك الاجتماعي إلى البحث عن تحقيق الإرادة الإلٰهيّة. وهذا عمر نفسه، يبرّر عدوله عن رأي ارتآه بقوله: «**الرجوع إلى الحقّ خير من التمادي في الباطل**».

فاحترام الشريعة (وبالتالي تطوير علم الفقه، والتصنيف الهرمي للفقهاء

وآرائهم، والتنظيم القضائي) لا يهدف فحسب إلى الحفاظ على التوازن بين المصالح الخاصّة الأخلاقيّة، والثقافيّة. . . ، أو حتّى حلّ النزاعات الفرديّة أو الجماعيّة وتنسيقها؛ بل يهدف أيضًا إلى حماية نظام الضبط «المعطى» من قبل هذه الشريعة؛ بل لعلّه يتجاوز هذا إلى الرغبة في النأي بالشّريعة عن كلّ دنس.

فحماية الشريعة لا تتعلّق فحسب بالمستقبل؛ أي: بهدف استعادة السلم الاجتماعي وتخفيف اضطراب الضمائر عبر فرض عقوبات على مخالفي الشريعة؛ بل تتعلّق كذلك بالماضي؛ أي: رفض كلّ انتهاك لها سواء بعدم تطبيق أحكامها أو إساءة تطبيق تلك الأحكام؛ بل قد يكون من الأفضل أحيانًا عدم تطبيق الشريعة مع الاعتراف بقدسيّة جوهرها، ودوامها ودعوتها الظاهريّة والدائمة إلى الإنفاذ الفعّال، من تطبيقها على وجه قد يشوّهها.

ولذلك، فإنّ مفهوم «حماية» الشريعة الإلٰهيّة لا يهدف ـ وهو ما لا يخلو من تناقض ـ إلى ضمان مطابقة الحياة الاجتماعيّة لها، بقدر ما يهدف إلى التأكيد، على مستوى المبادئ، على سموّها وطهارتها، وهذا ما يُساعد على الحدّ من اضطراب الضمائر وضمان راحة النفوس. . . فالتعويض المطلوب من قبل الضمير الإسلامي في حالة انتهاك الشريعة، يكمن في الطابع الأخروي الذي نواصل إسناده لهذه الشريعة، بقدر ما يكمن في إعادة التوازن الاجتماعي القانوني من خلال تطهير السلوكيّات، سواء عبر إجراء تنظيمي أو وظيفة قضائيّة.

٤ ـ ثالوث: سلطة الوحي، التقيّد بالنصّ، الفقه:

لذلك، وكما سبق أن قلنا، فإنّه يُمكن تعريف الإسلام، على الأقلّ من وجهة نظر محدّدة، بأنّه «سلطة وحي»[٢] (كلام الله أو وحيه في السلوك النبوي الذي يُشكّل النواة المركزيّة الملهمة، والمتعالية فوق كلّ مؤمن ـ ولو كان خليفة ـ مكلّف بنشرها في الحياة الدنيا: فلا حكم إلا للوحي)، ولا يُمكن أن ينشأ أيّ تطابق حتمًا، على مستوى العقل البشري، بين بعض المفاهيم الأساسيّة التي تقوم عليها الشريعة.

---

(٢) Charnay (Jean-Paul), ***Sociologie religieuse de l'islam,*** 2e éd., Hachette-Pluriel, 1994.

والواقع أنّ حماية الفعل عن طريق تثبيت قواعد محدّدة سلفًا، هي مسألة معرّضة لكي تغدو رهينة كلّ جهد في سبيل إيجاد تفسير أفضل أو اكتشاف قاعدة أقرب إلى النواة المركزيّة. لذلك، قد تظهر تناقضات بين نظام الشرع القائم وتلك الحماية في اتجاهين، متعاكسين ومتكاملين في ذات الوقت؛ إمّا العودة إلى نظام الشرع من خلال نفي السلوكيّات الاجتماعيّة القانونيّة السائدة والمشتبه في ابتعادها عن الإسلام؛ أو على العكس، دفع ذاك النظام نحو مزيد من النقاء الإسلامي، وبالتّالي الحطّ من السلوكيّات التي كانت تُعتبر حتى ذلك الحين إسلاميّة بما «يكفي».

ويُمكن أن تكون حركات المعتزلة، والإصلاحيّة السلفيّة... إلخ، ممثّلة للاتّجاه الأوّل؛ كما يُمكن أن تكون الحركات الصوفيّة، والوهابيّة، والمهدويّة... إلخ، ممثّلة للاتّجاه الثاني. ولكنّ هذا التعارض الأوّلي بين غائيّتين، دنيويّة (الضمان الفوري للفعل)، وأخرويّة (التقيّد بأحكام النصّ)، والذي ينعكس في تنوّع المذاهب، يؤكّد الأدوار المختلفة الممنوحة للعُرف (استمراريّة السلوكيّات الاجتماعيّة)، والنفع العامّ (الجدل بين المقياس وإعادة التوازن الاجتماعي؛ الأمن القائم على استقرار المقياس وقداسته، الأمن القائم على تلاؤم المقياس مع التحوّلات الاجتماعيّة)، والعقل (في ذات الوقت بالاستخدام الشخصي بهدف تجاوز نواقص المقياس المقدّس، وبالاتّساق الداخلي لمدونّة الأحكام الإسلاميّة: مقاييس منزلّة، نبويّة أو من صياغة كبار الفقهاء). لكنّ التعارض المحسوس بين سلطة الوحي والتقيّد بالنصّ، كما نعرف، يرفضه أهل السُّنَّة.

ذلك أنّ الالتزام بمبدأ التقيّد بالنصّ هو في المقام الأوّل موقف عاطفي والتزام أخلاقي، قبل أن يكون عنصرًا من عناصر الفنّ الاجتماعي؛ فالشريعة الإسلاميّة تُحقّق انخراط الإنسان في المجتمع الإسلامي على مستوى القيم المؤكّدة (حتى وإن كانت مطموسةً اجتماعيًّا في هذا الوسط أو ذاك) بقدر تحقيقه على مستوى فعاليّة المقياس (ومع ذلك، فقد عملت الإصلاحيّة على محو هذا الطمس، لإعادة إضفاء نقاء أصولي على السلوكيّات الموضوعيّة).

وبالتالي، وهذا لا يخلو من تناقض، فإنّ الشريعة الإسلاميّة، وهي في الغالب متباينة إن لم تكن متناقضة في مضامينها، لا يمكن أن تتطابق مع

الصيغة التي يقترحها ماكس فيبر والقائلة بأنّ القانون هو ببساطة احتمال حدوث أشياء معيّنة بطرق محدّدة؛ لأنّه يبحث عن اليقين.

وفي هذا الصدد، نحن نعرف متطلّبات القانون، على الأقلّ النظريّة منها، في مسألة الأدلّة والشهادات، التي تفترض مسبقًا تناسبًا دقيقًا بين الواقع الموضوعي وبين تصوّره الذاتي من قبل المؤمن القادر والمحترم. ويُعتبر تطوّر مفهوم الشبهة (المتشابهات) دالًا في هذا الخصوص: فقد كان يُفيد في البداية معنى «الشكّ» و«عدم اليقين»، قبل أن يتوجّه للدلالة على معنى الخطأ؛ لأنّه إذا وُجد شكّ، فإنّه لا يمكننا الاطمئنان إلى أنّنا بلغنا الحقيقة؛ أي: الحلّ الصحيح؛ ولا بدّ من مواصلة البحث.

ومن المرجّح جدًّا أن يتأبّد الغموض، بسبب هذا البحث المتواصل، وفي ظلّ الفجوة الهشّة على نحو متزايد، التي لا يمكن اختزالها أبدًا، والتي تفصل بين تنفيذ القاعدة الشرعيّة عن شبيهتها؛ أي: عن القاعدة الشرعيّة ذاتها. إنّها آليّة تقريب يُمكن تشبيهها نسبيًّا بالبحث المنهجي عن «الشرعيّة الاشتراكيّة» في القانون السوفيتي، أو «الصالح العامّ» في القانون الكنسي.

ومع ذلك فإنّ «الشرعيّة الاشتراكيّة» هي هدف متحرّك في المستقبل، وهي تقدّمٌ ولّدته التوجيهات والنصوص التي تمّ التخلّي عنها تباعًا؛ وهذا ما سمح، دون إنكار مبدأ الهويّة، بإمكانيّة وجود تباينات غير عدائيّة بين وحدة التوجّه العامّ (على مستوى إنشائها ومستقبل المجتمع الماركسي)، وتناقضات القرارات الخاصّة فيما يتعلّق بالتطبيق الملموس للحقوق؛ فهي تناقضات واضحة و«غير عدائيّة» لأنّها تهدف تحديدًا إلى تعزيز الروح العامّة حتى وإن لم تحترمها في نهاية المطاف.

وبالتوازي، فإنّ «الصالح العامّ» في القانون الكنسي هو مبدأ يُقصد به ملاءمة القواعد المحدّدة مع غاياتها العليا، وهو يتعدّى العمليّات التقنيّة التي يجوز بموجبها تجاوز الأحكام المكتوبة أو العُرفيّة (الحقوق الأساسية: المبادئ العامّة للقانون الطبيعي وللقانون الكنسي)، أو حتى تجاهلها علنًا طلبًا للإنصاف؛ أي: الـ(*Epikeia*)؛ أي: «**التأويل الحميد للقانون في حالة خاصّة، خلافًا للشّروط التشريعيّة، ولكن وفقًا لما نفترض أنّه مقصد المشرّع**»؛ إلا إنّ هذا التأويل يُمثّل عمليّةً حسّاسة يُجهد في أن تكون مقصورةً على أحكام قليلة الأهميّة.

وهكذا يمكننا قياس المسافة التي تفصل حركة الشريعة الإسلاميّة عن حركة القوانين الغربيّة، حتى وإن كانت ليبراليّةً؛ ففي هذه الأخيرة، فإنّ الانتقال من سيادة القانون الإلٰهي إلى السيادة الوطنيّة يولّد، على المدى الطويل، انتقالًا من نظام «العدالة المحجوزة» لرئيس الدولة إلى نظام «العدالة المفوّضة» من قبل الشعب، وبالتالي، الاستعاضة عن إرادة ثابتة من حيث المبدأ، بتكيّف متعاقب مع الإراداة الشعبيّة - أي: تكيّف مع المصير الاجتماعي التاريخي للأمّة المعنيّة.

لذا، ومن حيث المبدأ فيما يتعلّق بالقوانين الغربيّة، فإنّ القاعدة الصادرة وفقًا للإجراءات المعمول بها تشكّل مجرّد «لحظة» من ذاك التكيّف، وهي تفرض نفسها بالتأكيد على القاضي والمتقاضين، بهدف تمكينهم من الانخراط في المحسوس. في حين يُشكّل نقاء القاعدة في الشريعة الإسلاميّة، هدفًا منشودًا لا بدّ من البحث عنه بعودة فكريّة وأخلاقيّة إلى المصادر.

وتتنزّل مقاصد الشريعة على عدّة مستويات: مستوى ديني، بالخضوع والطاعة غير المشروطة للإرادة الإلٰهيّة؛ وأخلاقي، من خلال الاعتراف بـ«قوّة» الشريعة في تهذيب الأرواح وصقل الأخلاق؛ وأخلاقي، من خلال الطريقة التي تحفظ بها كرامة الإنسان.

ثمّ مستوى اجتماعي أخيرًا، من خلال الطريقة التي تكفل بها وتُنظّم تلبية الاحتياجات البشريّة، وتطبع بها مختلف النظم الاجتماعيّة الاقتصاديّة المقبولة. وهذه البصمة، هي ما يُعزّز، من خلال خلق بيئة مواتية للعمل الإنساني وفقًا للشّريعة، الجوانب الدينيّة والأخلاقيّة للشريعة.

ولكن من حيث المبدأ، إن لم يكن من الناحية الاجتماعيّة، تُعتبر الشريعة الإلٰهيّة أعلى من الشكل الاجتماعي للحالة السياسيّة القائمة؛ ذلك أنّ «نوعيّة» الإنسان وقيمته تنتجان مباشرة عمّا يُضفيه على الشريعة من سطوة لكي تتحكّم في وجوده ومسار حياته.

أيضًا، على عكس المحاكم الفرنسية التي يجري بناؤها تراكميًّا انطلاقًا من النصوص - حتى وإن تعسّفت على النصّ أو على روحه - لتكتسب على الفور كثافة خاصّة، وغالبًا وجودًا مستقلًّا؛ فإنّ قرار القاضي المسلم يظلّ

مبدئيًا معزولًا ومتقلّبًا: فكلّ حالة يجب أن يقرّرها بالعودة مباشرة إلى الشريعة (أي: إلى الحلول المقترحة من قبل كبار فقهاء كلّ مذهب) دون أيّ حاجز إجرائي أو فقهي.

وكما يُشير الماوردي، فإنّه «**إذا أصدر القاضي حُكمًا وأنفذه، ثمّ وردت عليه حالة مشابهة، فعليه البحث فيها من جديد بنفسه والحكم فيها بما يؤدّي إليه البحث وإن كان مخالفًا لحكم السابقة**»(*). ولا مراء في أنّه يلتقي عند القاضي في ذات الوقت تقنية استدلال (استعادة السببيّة الموضوعيّة التي يقدّمها المدلون بحججهم بطريقة متحيّزة)، ولغة غامضة موجّهة لتسهيل هذه التقنية، وفنّ اجتماعي (فالقاضي هو في ذات الوقت انعكاس لبيئته وللقوى اللاواعية أو الدنيويّة التي تُمارس عليه: فهو واع بأنّ مهمّته هي إعادة التوازن إلى الميول والمصالح المنفعلة، وتبديد الشكوك والاضطرابات المتولّدة عن تعارضها)، وأخيرًا السلطة: أي: القدرة على تقرير الموقف الواجب اتّخاذه انطلاقًا من مطالب متعاكسة. ولكن هذه السلطة لا تقتصر على المستوى الإنساني؛ لأنّها تنطوي أيضًا على تأكيد مطابقة القضيّة المحكوم فيها (لا في المطلق بطبيعة الحال، ولكن بحسب ما أدّى إليه العقل البشري الضعيف) مع الأحكام الإلٰهيّة (أو أحد صورها).

وهكذا، في حالة الضرورة الاجتماعية، تتمّ ترجمة الشريعة لاستخدام المتقاضين. وعلاوة على ذلك، فإنّ هذه السلطة التي يمارسها رجال من ذوي الخبرة في العلوم الشرعيّة، ليست مقصورة عليهم: فالولاة، والموظّفون، وأمير المؤمنين، والمتقاضون أنفسهم؛ بل وكلّ مؤمن، مكلّفون بالسعي مباشرة، كلّ حسب علمه وقدرته، للوصول، بأكبر قدر من الدقّة، إلى ترجمة الشريعة على أرض الواقع وفقًا للظروف الاجتماعيّة التاريخيّة الواسعة والضرورات الطارئة. وهي صورة واضحة لتلك العلاقة المباشرة في الإسلام، لكن المليئة بالتواضع، التي تربط المخلوق العاقل بالله الواحد.

هذا من الناحية النظريّة، أمّا في الممارسة، فإنّ الإفراط في التقليد عند

(*) لم يُشر الكاتب إلى مصدر هذا الاستشهاد، وقد بحثنا عنه في كتب الماوردي (وخاصّة الحاوي الكبير، والأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، وأدب القاضي)، ولم نظفر بطائل، فترجمنا العبارة رأسًا من اللغة الفرنسيّة [المترجم].

القضاة، بلا شكّ نتيجة ضغوط الحكّام الذين عيّنوهم، وهم في الغالب مجرّدون من كلّ ورع، ولكن أيضًا نتيجة الخوف من الابتداع واقتراف المحرّمات أو الوقوع عن غير قصد في المحاباة، كلّ ذلك أدّى إلى تطبيق صارم للمشهور من الأحكام (الفتوى السائدة في مجتمع معيّن) وللحلول التي جرى بها «العمل» - لا ينبغي فهم هذا المصطلح، على ما يبدو، بالمعنى الغربي لـ«فقه القضاء»؛ بل بمعنى ما تُمارسه المحكمة لإحاطة الشريعة بغطاء واقٍ، وذلك بأن تُطبّق على الوقائع الملموسة التي لا تستجيب لقواعدها، قواعد أخرى أقلّ نُبْلًا في أصلها...

إنّه بناء على قدر كبير من الدقّة، ولكنّه يكشف عن تناقضات أخرى؛ لأنّ اعتماد العمل بهدف الحفاظ على نقاء الشريعة الإلٰهيّة، يمكّنه من أن يحلّ في الواقع العملي محلّ الرأي الفقهي السائد، لينتهي به الأمر إلى أن يُشكّل في نهاية المطاف، وبطريقة مواربة، نوعًا من الرواسب التي تتعارض وتتكامل في ذات الوقت مع الشريعة. لذلك، وهذا لا يخلو من مفارقة، فإنّ التقليد يستعيد الاطمئنان النفسي الذي تسعى إليه روح الشريعة، في مواجهة الخلافات الفاسدة والخيارات المصلحيّة، دون الاهتمام مطلقًا بتطابق النقاء الأصولي مع الحالة الاجتماعيّة الحادثة.

٥ - التباسات اللغة:

تسعى اللغة القانونية جاهدة لإزالة التباساتها وما تمتلئ به من شوائب - ولكن على مستويين (معجمي، ودلالي)، ممّا يُسهم في توليد التباسات جديدة.

ولهذه الوضعيّة عواقب لا محالة؛ فإذا كانت العقيدة في الإسلام تشكّل - أكثر من القاضي - «**العامل الضروري لتحويل المشاعر القانونية إلى مقياس قانوني**» كما يقول إدوارد لامبرت (*Édouard Lambert*)، فإنّ الفرق بين لغة الفقهاء ولغة القانون خاصّة جدًّا. فالتمييز المعجمي والنحوي لا يظهر فحسب بين أنماط صياغة المقاييس (الأسلوب «التشريعي»، والألفاظ، وما إلى ذلك) والطريقة التي «تقول» بها الأطراف المعنيّة (رجال القانون، المتقاضون، ..) المقاييس، وتُعيّن الموضوعات والأشياء القانونيّة، وعلاقاتها؛ بل تظهر كذلك في مختلف أنماط توضيح «المادّة» الفقهيّة: وهي تُوغل في الابتعاد أكثر فأكثر عن وهج القول الإلٰهي.

فإذا كانت اللغة، عبر الوحي، هديّة من الله موجّهة من خلال قيمة عناصرها إلى إنشاء وصياغة المقاييس، فإنّ الشريعة لا بدّ لها أن تستند على المعرفة الدقيقة بها؛ ذلك أنّ الوضوح الدلالي هو السمة الخطابيّة البحتة للخطاب الذي يهدف إلى الإبلاغ الفوري والعملي والفعّال، من أجل الفعل. لكنّ هذا الخطاب لا يغطّي مجمل الإمكانات الجماليّة والوجدانيّة ذات الدلالة في اللغة التي تتضمّن في الغالب كثيرًا من التناقضات.

فمن وجهة نظر فقه اللغة، فإنّ اللبس يقع في خانة التفرّد والعزلة؛ ذلك أنّ الشكّ لا يطال إلا لفظًا واحدًا. ومن المؤكّد أنّ اختلافات هذا اللفظ في المعنى يمكن أن تغيّر تغييرًا عميقًا تفسير العبارة التي تتضمّن ذاك اللفظ، وهي عبارة قد تكون أحيانًا ذات أهميّة جوهريّة. ولكن بمجرّد أن يتمّ اختيار تفسير محدّد، فإنّ اللفظ يظلّ مبهمًا، ومنغلقًا على ذاته.

فمنذ البداية، كان الفقهاء يشعرون بالحرج بسبب الغموض النسبي لبعض المصطلحات، بسبب معانيها المحليّة المختلفة (يُروى أنّ أبا حنيفة النعمان أرسل مبعوثين إلى بعض القبائل لتحديد المعاني)، إن لم يكن بسبب القيمة الممنوحة لبعض الألفاظ أو بعض التعبيرات في النصوص الشعريّة أو البلاغيّة (وهذه حالة المجاز الذي تنتقل فيه العبارة إلى حالة تصويريّة عن طريق الزيادة، أو الإنقاص، أو التحويل أو الاستعارة، وما إلى ذلك).

وقد كانت الأبنية النحويّة العظيمة التي تمّ وضعها بين عامي ١٥٠ و٣٠٠ هجريّة معاصرة للإنشاءات الفقهيّة الكبرى، ولكنّنا نُلاحظ أيضًا، ودون اندهاش مفرط، أنّ عمليّة صقل اللغة تتزامن مع عمليّة تزوير التاريخ (على الأقلّ عند أشدّ المتحمّسين من مختلف التوجّهات) من خلال وضع الحديث واختلاقات علم الأنساب. ونتيجة لذلك، فإنّ عدم الدقّة اللغويّة لن يكفّ، في الممارسة العمليّة، عن إثارة صعوبات جمّة.

ففي حالة قصور أحد التعريفات عن بيان ملفوظ فعلٍ، أو تحديد حكم، فإنّ القصور قد يكون ناتجًا إمّا عن كتابة تقنيّة خاطئة، أو عن عدم تطابق بين النظام القانوني والحقائق الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو السياسيّة. . . إلخ. وباختصار، فإنّه تُوجد فجوة بين المفهمة والأخلاق والواقع. ومن هنا، فإنّ المشكلة تكون إمّا دلاليّة، أو هي تغدو، في حالة الشكّ في تفسير مقياس

واحد بسبب التناقض الدلالي لأحد المصطلحات التي تصوغ المقياس، مشكلة فلسفيّة.

ومن باب المقارنة، أنّ الغزالي كان ما يزال يستنكر بشدّة مثل هذه الأخطاء، وهو في القرن الخامس الهجري؛ أي: في زمن عرفت فيه الكلاسيكيّة العربيّة قمّة ازدهارها؛ فهو يعود من أجل إزالة الشك إلى مبدأ الخير الراسخ، مبدأ النفع العامّ. وعلى العكس من ذلك، نجد كوينتيليان وقد كتب أيضًا **أسس الخطابة** (VII، ٩) في عزّ ازدهار الكلاسيكيّة، لا يشير في الواقع إلى اللبس المعجمي إلا في حالات قليلة من التجانس اللفظي، أو الكلمات المركّبة أو صعوبات ارتباط المعنى في حالة المفعول به أو المفعول فيه ـ ولو أنّه يُمكن بالنسبة للحالتين الأخيرتين، إزالة الغموض في الغالب عن طريق التنغيم. وهكذا، يظلّ الغموض المؤدّي إلى الشكّ مشكلةً هامّة ومؤلمة عند الغزالي، فيما هو لا يعدو عند كوينتيليان، نقصًا طفيفًا في اللغة.

وبشكل أعمق، وإن بشكل أقلّ وضوحًا من الصعوبات المعجميّة، فإنّ ديناميّة اللغة تتضمّن، فيما يتعلّق بالشريعة، بعض اللبس. فموضوع الشريعة بالفعل هو إنشاء علاقات دقيقة بين الأشخاص ـ الذوات أو في علاقة بالأشياء. إلا إنّ اللغة العربيّة، كما لاحظ لويس ماسينيون (Louis Massignon)، لا تُميّز الذوات أو الأشياء؛ بل الأفعال التي يوفّر السياق مختلف تجسّداتها الممكنة (الزمان، المكان، الكمّ، ذوات فاعلة أو مفعول بها...)؛ ذلك أنّه ما من فعل إلا بمشيئة الله، وبالتالي فالأفعال متعالية على الأفراد الذين ليسوا سوى شخوص.

ثمّ إنّ هذه البنية اللغويّة، في المقام الأوّل، غير ملائمة لبسط العلاقات بين أولئك الشخوص أو «التنظير» لها إذا جاز القول. ونتيجة لذلك، فإنّ التقطيع اللغوي، كدالّ على المحتوى القانوني (المقياس المحدّد لسلوك) يفسح المجال للعديد من الثغرات في السلسلة المنطقيّة للدلالة القانونيّة؛ أي: في المدلول.

إلا إنّه لا ينبغي اعتبار هذا التعارض مطلقًا؛ ذلك أنّ الفجوة الموجودة بين التقطيع الدلالي والفقهي، من وجهة نظر مفهوميّة، من ناحية أولى، سبق أن تمّ ردمها نسبيًّا بفضل الجهود التي بذلها كبار علماء الأصول باستخدام

ضرب من «المنطق الأصولي» وقد كان الشافعي أحد روّاده، حيث كان عليه أن يصوغ العديد من المصطلحات الجديدة التي تُعيّن هذه المفاهيم الفقهيّة المفصليّة الجديدة وتحدّدُها، وهو ما سيحاول خلفاؤه - وفي مقدّمتهم الغزالي - إقرانه بالقواعد الأكثر عموميّة للمنطق الأصولي[٣].

٦ - المقياس في المدى الزمني:

من خلال السلوكيّات الاجتماعيّة الفرديّة والجماعيّة، يقوم التوسيع الفقهي بتوجيه السلوكيّات المستجدّة والأفعال الجديدة التي لم تتعلّق بها أحكام بعدُ، والناتجة عن التطوّر المستمرّ للبنى الاجتماعيّة. ولكن في هذا المعنى، فإنّ التوسيع الملموس للحكم الموضوع أو «المبنيّ» (الحكم الوضعي) بالنسبة للحكم «المعطى» بأمر إلٰهي (الحكم التكليفي)، ينتهي به المطاف إلى خلق عدّة رواسب متباينة نسبيًّا، كثيرًا ما يخلق تراكمها استثناءات متساهلة (الرخصة) مقارنة بمبدأ الصرامة (العزيمة)، وذلك باعتماد الاستصحاب من أجل إزالة الشكّ؛ أي: مبدأ المنفعة العامّة الراسخ.

ونتيجة لذلك، وبحكم طابعها المقدّس، إن لم يكن طابعها الأصولي الدائم، على الأقلّ من الناحية الاجتماعيّة والعاطفيّة المحسوسة والذي يفرض نفسه على جميع المقاييس في الثقافة الإسلاميّة الكلاسيكيّة، فإنّ البنية القانونيّة؛ أي: **«مجموعة المبادئ والسلوكيّات المطبّقة فعلًا في وسطٍ معيّن وفي نشاط محدّد، والناتجة عن التوازن بين القانون الذي تمّت صياغته مسبقًا، بصرف النظر عن أصله ودرجة نُضجه ومجال تطبيقه (نصوص الدولة، العُرف، السوابق، الممارسات، الاتفاقيّات، القوانين الخاصّة بجماعة...)، وانتشار وتكرار السلوكيّات التي أضحت معتادة تحت ضغط الأخلاق، وطرق الفعل الفرديّة واستراتيجيّات الجماعات»**[٤]، تختلف باختلاف الأزمنة

---

(٣) Massignon (Louis), ***Les formes de pensée déterminée par la structure de la langue arabe***, Opera Minora, Dâr al-Maaref, 1963, t. II, p. 542.

وانظر أيضًا:

Marçais (William), ***La langue arabe***, Articles et conférences, Paris, Maisonneuve, 1961, p. 83.

(٤) Charnay (Jean-Paul), «Sur une méthode de sociologie juridique. L'exploitation de la jurisprudence», *Annales ESC*, 1965; 3.

والأمكنة وتُمكّن الفقه من التماهي مع بنى اجتماعيّة مختلفة على الرغم من وحدته العميقة (كي لا نقول: تجانسه).

ويجري توسيع المقياس على مرّ الزمن، وهو يميل إلى التقليل من آثار الانتشار المحتمل من خلال القياس. والواقع أنّ الوضع القانوني (*status*) ـ أو المقياس ـ هو الذي يُفترض أن يحكم حالة معيّنة في لحظة محدّدة، وأنّ يوفّر جميع العناصر الأساسيّة؛ أي: «أسباب الوجود» التي يتطلّبها ذلك الوضع أو ذلك المقياس لكي يتمّ تطبيقهما. فإذا لم يتمّ تعديل أيّ من تلك العناصر، فإنّ تطبيق المقياس يمتدّ كي يُستخدم ضمنيًّا لفترة غير محدودة. فالمقياس ينتشر بنوع من القياس الضمني الذي يميل إلى ترك الأمور على حالها (*rebus sic stantibus*)؛ أي: الحفاظ على المقاييس والسلوكيّات على حالتها؛ فالحيازة، على سبيل المثال، تعرّف بأنّها «**استمرار ما هو قائم على ما هو عليه**».

وهكذا، فإنّ الشريعة الإسلاميّة يجب أن تُبنى، من حيث المبدأ، بالرجوع دومًا إلى المعطى المنزّل والنبوي، والانطلاق مجدّدًا منهما، تمامًا كما يتمّ الاشتقاق الدلالي بالعودة إلى المعاني الأصليّة لجذور الألفاظ.

وبهذا المعنى، فإنّ القياس يُشكّل نموذجًا أساسيًّا للاجتهاد؛ لأنّه ينشر الإمكانات المتضمّنة في هذا المعطى من أجل توصيف وتوجيه واحتواء كلّ النسيج الاجتماعي الذي يتشكّل في ذات الوقت يوميًّا ووفق حركة ممتدّة في الزمن لتحقيق توازنه.

ولكن، نظرًا لعدم وجود فرق نوعي بين هذا الانتشار في الحياة الاجتماعيّة، والديمومة في الزمن؛ فإنّ القياس في مظهره الثاني هذا، يميل ضمنًا، وهنا المفارقة، إلى تعزيز التقليد. ويشهد على ذلك أنّ عالمًا جغرافيًّا مثل المقدسي قد تمكّن من استخدام المنطق القياسي، بفضل تقديره الشخصي (الاستحسان) للشهادة على المعيش، من المرور من المعلوم إلى المجهول حسب ما يقتضيه الحسّ السليم، ولكنّه كان مجبرًا على أن يُدرج في ذلك مسألة الاستخدام المشترك (التعرّف).

فالمبادئ الأساسيّة التي تترتّب عليها الآثار؛ أي: الأحكام، لا يستخلصها الفقهاء بصفة تلقائيّة. فهم يضعونها في الممارسة على نفس

مستوى تلك الآثار أو الأحكام، وهذا هو حال الاستحسان بالنسبة للرأي الحنفي، والقياس الشافعي، والتعلّق الكبير نسبيًّا بتقليد معيّن أو إجماع حرفي نسبيًّا (عمل أهل المدينة بالنسبة للمالكيّة. . .)، والموقف المركزي للحنابلة التائقين في الغالب إلى دعم الجماعة بهدف الحفاظ على تماسك الأمّة الإسلاميّة. . . إلخ.

ونتيجة لذلك، فإنّ تكاثر المقاييس والوضعيّات (الحالات الاجتماعيّة الطارئة، أو التاريخيّة الناتجة عن أوضاع سابقة) يؤدّي في الممارسة، في مظهره المتناقض ظاهريًّا، إلى نفس النتيجة؛ أي: إلى صياغة فقهيّة إسلاميّة غير هرميّة، ولكنّها مسطّحة، تمتدّ من خلال تبرعمات متتابعة في الحياة الاجتماعيّة وفي الزمن، من حلّ قائم إلى حالة مجاورة ينبغي حسمها، وفقًا لنتاج القوى الاجتماعيّة الموجودة: ومن هنا الجمود أو التعديل.

٧ ـ فقه وجودي:

وهكذا، تتأرجح الصياغة القانونيّة الإسلاميّة، بعد المجاميع الواسعة من الحلول التي شكّلها أوّل كبار منسّقي الشريعة الإسلاميّة، بين الملخّصات والشروح أو الأقوال المذهبيّة الفقهيّة. وقد اعتمدت الملخّصات أسلوب الاختصار (الإيجاز والوضوح واستقلال العبارات)، بينما اعتمدت الشروح أساليب الأدب (نوع مخصوص من الأدب العربي: جمع الحكايات المكتوبة بأسلوب واضح بغرض نشر معارف مهنيّة، أو رؤية عامّة للوجود، أو نموذج نمط عيش وسلوك، أو مقياس قيم اجتماعيّة وجماليّة)، وحتى الأسلوب القصصي الخطابي الذي يُراكم الفرضيّات والحلول: الأمثال التعليميّة.

وبالفعل، فإنّ الفقه غالبًا ما يتمّ عرضه، في الأدب العقائدي الكلاسيكي، من خلال مقاييس منقطعة عن بعضها البعض، ومن خلال عبارات عرفانيّة دائرة بالتأكيد حول المفاهيم أو المؤسّسات الكبرى (الصلاة، الصيام، الزواج، البيع، الأوقاف. . . إلخ)، ولكنّها معروضة في تفردّها وخصوصيّتها؛ فكلّ مقياس، وكلّ حكم، هو تعريف وتحليل وحلّ لقضيّة ملموسة، أو لـ«جنس» مذهبي أو فقهي أو أخلاقي أو اجتماعي.

ويميل تكرار المقاييس أو الأحكام إلى ما لانهاية، إلى وصف وتنظيم

تنوّع النّسيج الاجتماعي في تعدّده، ويكون الانتقال من أحدها إلى الآخر، عند حدوث حالة غير متوقّعة، ناتجًا عن تجاورها، والبحث، عن طريق الحدس الخاطف، عن أحد العناصر المشتركة بينها والذي يُعتبر حاسمًا - ولكنّه قد لا يتعدّى في بعض الأحيان مجرّد تشابه خارجي: وهذا هو القياس؛ أي: الاستدلال التمثيلي.

وهكذا يبدو أنّ الفقه يتضخّم من خلال سَيْرٍ منبسط، من حالة إلى أخرى، بضربٍ من الانتشار الضروري، وبما أنّ الشريعة مشوبة بالعديد من الرواسب (الأعراف) غير الإسلاميّة (التي لا ندركها دائمًا)، فإنّ القرار القضائي الإسلامي لا يطرح على نفسه - باستثناء ظاهرة العمل الخاصّة والمحدّدة - مهمّة خلق سوابق ثابتة يُمكن إنشاء أبنية جديدة عليها على مستوى عامّة الناس، بسبب هيمنة رأي معيّن في بيئة معيّنة (وهو في الغالب رأي معاش اجتماعيًّا أكثر منه مطلب فكري).

وستظهر هذه التناقضات في المقولات المفاهيميّة للعلوم العربيّة، في تيّار فكري لا يعود مطلقًا إلى علم أصول الفقه. ولن يقتصر هذا التيّار على «فقهاء» الشريعة الذين لا يُحصيهم عدٌّ؛ بل سيشمل التفسير السُّنِّي أيضًا، بدءًا من أوّل كبار ممثّليه، ابن جرير الطبري[٥].

ومن هنا وصفنا لهذا الوجه من الفقه (بعيدًا عن كلّ مرجعيّة فلسفيّة بالطبع) بأنّه «فقه وجودي»: فالقواعد، دقيقة وشكلانيّة، ولكنّها متقطّعة وشاملة، وهي خارجيّة وسابقة على من يصوغها، وتُحافظ بالتالي على طابع الوحدانيّة والفرديّة[٦] الذي يُمثّل كما نعرف أحد ثوابت الشريعة الإسلاميّة.

وفي الواقع، فإنّ هذا الاهتمام بالحفاظ على خصوصيّة اللحظة الفقهيّة العابرة، وعلى ما يُمثّل فرادتها، هو ما سيظهر لاحقًا على مستوى تطبيق الشريعة، من خلال الأهميّة المسندة لفتوى الفقيه، والقيمة المعترف بها

---

(٥) الطبري (أبو جعفر، محمّد بن جرير)، **اختلاف الفقهاء**، تصحيح: فريدريك كرن، دار الكتب العلميّة، القاهرة، ١٩٠٢م.

(٦) يذكر ويليام مارسي مثلاً شائعًا بين فقهاء شمال أفريقيا مفاده أنّ صعوبة الفقه، ولكن أيضًا ثمنه، تكمن في استقلاليّة كل مسألة عن غيرها وتجزئتها. انظر:
Marçais (William), «Introduction à la traduction du Taqrîb d'En-Nawawî», ***Journal asiatique*** **Paris, 1902, p. XXIII.**

لشهادة العدل، والاهتمام بالوقائع الملموسة للقضيّة محلّ النظر، والأولويّة المعترف بها لأفعال المتقاضين على أفعال القاضي أثناء المحاكمة.

ولا مراء في أنّ انتشار المقاييس المنبثقة من كلام الله غير المخلوق والفوق بشري، وذي الطبيعة الإلٰهيّة، هو انتشار فوضوي، وهذا ما يجعل الفقيه يفقد الدليل والملجأ في خضمّ كثرة المقاييس وتناقضها، رغم تناظرها في بعض الأحيان. فهل يمكننا أن نأمل في أن تنتظم، مثل الزخارف العربيّة، في تقاطعات مرتّبة؟

لقد تمّ وضع قواعد متعدّدة من قبل الفقهاء حسب مقتضيات زمنهم وبيئتهم وسياقهم الاجتماعي (وبالتالي لتلبية احتياجات مختلفة، وتحقيق وساطة ضروريّة بين حالة سابقة وقاعدة جديدة تستدعيها)، وأيضًا لغرض تعبّدي، من أجل الوصول إلى تأويل أفضل لقاعدة سابقة.

وهذا ما يُفسّر أيضًا وضع مقاييس متناقضة، وخاصّة وضع سلسلة كاملة من الإجراءات - التي هي أقرب إلى المواقف الذهنيّة منها إلى الآليّات القانونيّة التقنيّة التي تنطبق على الحالات وفق خطّة محدّدة - تسمح برفض قاعدة يُمكن أن تنطبق في العادة، وتطبيق أخرى، أو حتى الجمع بينهما.

وهذه هي طريقة السياسة الشرعيّة (السياسة بمقتضى المبادئ الأساسيّة للشّريعة)، التي سمحت بوضع قواعد موازية للشّريعة ذاتها (على الرغم من ميل المذهب المالكي إلى الدمج بين هذين النوعين من المقاييس)، ولكنّها توقّفت بسرعة بسبب الظروف التاريخيّة غير المواتية.

ومن هنا أيضًا أصل نظريّة الضرورة (الحاجة الملحّة التي تسمح بمداورة المقياس)، والقدرة على تغيير المذهب (حقّ التمسّك)، وتأكيد المتصوّفة إمكانيّة عدم الأخذ بالشريعة الظاهرة والبحث عن معناها الباطن، والترتيب المضني للنّصوص والآراء التي تضع قاعدة صارمة، ثمّ الترجيح، في الحالة المعاكسة، لآراء تُبيح بعض «التخفّف» العملي من تلك القاعدة.

ومن هنا أخيرًا، اعتماد الحِيَل: التي يتمّ بمقتضاها، وفي كنف احترام الأحكام الأرثوذكسيّة المؤكّدة، احترام القاعدة الشرعيّة في نصّها وظاهرها، لا في روحها ومقصدها.

وهكذا تراكبت، في مقصدها النهائي، وبحكم الآثار الاجتماعيّة للحلّ المرتضى والرضا الفردي به (الذي لا يجب أن يُرفض بصفة منهجيّة: فالإسلام يسعى إلى الطمأنينة الأخلاقيّة لأتباعه، حتى ولو كان ذلك عن طريق التقشّف)، مواقف فكريّة مختلفة استنبطت، بحكم نضج المادّة الفقهيّة نسبيًّا من الناحية التقنيّة، أنماطًا جديدة لتنمية مدوّنة الشرع الإسلامي على الأقلّ، إن لم يكن لتمايزها عمليًّا.

إلا إنّه يجب على الفقيه أن يمارس الاختيار؛ أي: الحقّ؛ بل الواجب، في أن يختار حلًّا متوازنًا من بين الحلول المتباينة... في حين أنّه لا يتوفّر على أيٍّ من الآليّات، الموجودة مثلًا في القانون الفرنسي، لتعريف المقياس المطبّق؛ فلا وجود لمقياس معتمد من قبل سلطة محدّدة، ولا وجود لتسلسل هرمي للمقاييس، ولا وجود لإجراء يُلغي المقياس ويُجرّده من كلّ وجود قانوني (وبالتالي لا يمكن اعتبار أيّ مؤسّسة من مؤسّسات الشريعة القرآنيّة منسوخة بصفة نهائيّة، حتى وإن عفا عليها الزمن).

ولا وجود إلا لعدد محدود من المفاهيم والمجردّات القانونيّة القادرة على توفير سلسلة من الفرضيّات التي تُطابق إحداها، داخل منطق النظام، القضيّة المطروحة؛ وأخيرًا، غياب محكمة عليا ترسّخ وتُنظّم السوابق المتناقضة، وقادرة بحكم دورها في مركزة التجانس، على إكساب السوابق القضائيّة سلطة معياريّة (رغم المسحة التي أضفاها إنشاء الحكّام لمنصب «قاضي القضاة» و«شيخ الإسلام» لمراقبة أحكام القضاء).

لكن في الممارسة العمليّة، كانت عديد الظواهر التعويضيّة تلعب دورها، وتمنع المؤمن أو الفقيه من التيه وسط غابة من المعايير المتباينة، ولكنّها صالحة ومحترمة[٧].

---

(٧) يمكن أحيانًا لتقييد فعل بأحد الأحكام الخمسة (الفرض، المحظور، المندوب، المكروه، المباح) أن يوضّح الاختيار. لكن ذلك نادر الحدوث؛ لأنّ الحرام ممنوع بطريقة صريحة، مع إمكانيّة وجود عقوبة دينيّة في الآخرة، وعقاب شرعي فوري؛ أي: بطلان الفعل، وإذا اقتضى الحال عقوبة. بينما تُعتبر العديد من الأفعال المحكومة بالكراهة (المكروه) غير باطلة من الناحية الشرعيّة، وشائعة (مثل الطلاق). وعلاوة على ذلك، فإنّه يصعب في بعض الحالات، من خلال التأويل، تحديد ما إذا ما كانت الإدانة دلاليّة فحسب (المكروه)، وبالتالي فهي غير بارزة في الحقل الخلقي والأخلاقي، أو صريحة (الحرام)، وبالتالي ظاهرة أيضًا في مجال الشريعة. وأخيرًا، فإنّ الأعراف والعادات المحليّة قد تفرض، من خلال الضغط الاجتماعي، سلوكًا يتعارض مع الأحكام الشرعيّة.

٨ ـ في الشكّ والخلاف:

وقد سبق لنا الإشارة إلى أهميّة التقليد، رغم عدم جدارته بكائن مفكّر. فقد كان «العُرْف» المحلّي يجمّد الحلول التي يمكن للمجتمع المنتفع القبول بها. كما كان جهل المتقاضين بوجود قواعد متناقضة، أو مجرّد صعوبة معرفتهم بالفتوى الغالبة عند أصحاب المذاهب وكبار الفقهاء، يُشكّل أيضًا مصفاة صارمة.

ولذلك تمّ أخيرًا إنشاء قواعد مستقرّة إلى حدّ كبير، لتحديد المقاييس التي ينبغي استخدامها؛ وذلك وفق سلسلة من الخصائص المتعلّقة بمصدرها (تأكيد الاحترام المتوجّب لمختلف الفقهاء، ومتانة المرجعيّة بربطها بمدرسة فقهيّة كبيرة...)، ودراسة الضرورات المنطقيّة والماديّة والاجتماعيّة... إلخ.

«**وَحَيْثُ قُلْتُ: «خِلَافٌ» فَذَلِكَ لِلِاخْتِلَافِ فِي التَّشْهِيرِ، وَحَيْثُ ذَكَرْتُ قَوْلَيْنِ أَوْ أَقْوَالًا، فَذَلِكَ لِعَدَمِ مختصر اطّلاعي في الفرع على أرجحيّة منصوصة، وأعتبرُ من المفاهيم مفهوم الشرط فقط، وأُشير بـ«صحّح» أو «استحسن» إلى أنّ شيخًا غير الذين قدّمتُهم صحّح هذا أو استظهره، وبـ«التردّد» لِتَرَدُّدِ الْمُتَأَخِّرِينَ فِي النَّقْلِ أَوْ لِعَدَمِ نَصِّ المتقدّمين، وبـ«لو» إلى خلاف مذهبي**». هذا ما عبّر عنه في مقدّمة «مختصره المشهور»: خليل بن إسحاق (القرن الرابع عشر)[٨].

ويضيف الشيخ محمّد عليش، وهو من فقهاء أواخر القرن التاسع عشر، أنّه في حالة تناقض المقاييس، فإنّه يُمكن اعتماد أحد أربعة حلول ممكنة، تتراوح بين تطبيق المقياس الأكثر تقييدًا (لأنّ الواجب تطبيق الشريعة: المبدأ الأخلاقي للصرامة)، وصولًا إلى تطبيق أخفّ مقياس (لأنّ الشريعة يجب أن تُجاري، دون تشويه، المسار الحرّ للطبيعة)[*]. وهنا يظهر خطر الشكوك

(٨) Trad. Bousquet, t. I, ***Le Rituel***, Paris, Maisonneuve, 1956,p. 14.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

خليل (ضياء الدين، خليل بن إسحاق بن موسى المالكي)، **مختصر العلامة خليل**، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص١٢.

(*) **إضافة من المترجم:** =

التي يُمكن أن يُثيرها تعدّد المقاييس هذا، من حيث المبدأ، سواء للقاضي أو للمؤمن!

وعلاوة على ذلك ـ وعلى الرغم من أن هذا الشعور ليس منتشرًا بين الجماهير التي لا تجرؤ على مخالفة العُرف المحلّي ـ فإنّ التساهل مقصور على الفقيه، الذي قد يخطئ رغم علمه، وعلى مقلّديه.

هل يعني هذا أنّ الشريعة الإسلاميّة لا تعرف صدمات المصالح الشخصيّة؟ لا على الإطلاق. ذلك أنّ الطابع الأخلاقي والمقدّس للشريعة الإسلاميّة لا يقلّل من التعارضات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ومن الرغبة الجامحة في نعيم الدنيا في مجتمعات قائمة على القبيلة المحاربة أو المدينة التجاريّة الحرفيّة.

كما أنّه إذا كان القاضي يرغب في أن يكون مفتيًا يبحث عن أنقى المقاييس فيما يخصّ جميع العناصر المحدّدة لقضيّة محدّدة، بقدر رغبته في أن يكون حاكمًا فيها، فإنّ على المتقاضين من ناحية أخرى، الدخول في معركة شديدة يكون سلاحهم فيها، بدل الاختيار من بين الاختلافات، القدرة على الخطابة، إن لم يكن استخدام الحيلة والانحراف عن النقطة الرئيسة للنزاع من خلال المادّة الفقهيّة المفتّتة بفعل قرون من الممارسة.

وبعبارة أخرى، فإنّ الصراعات القضائيّة الإسلاميّة تستخدم، بطبيعة الحال، البحث عن التناقض الداخلي أو الخارجي للمقياس، أو مزالق التأويل، ولكنّها تفترض كذلك سفسطة محدّدة سلفًا من قبل الاختيار المعتمد، أكثر من الخطابة ـ كما حدّدها أرسطو ـ التي لا تعتمد الإقناع قدر ما تعتمد البحث عن أجدى تنظيم لوسائل الإقناع، وأشدّها تأثيرًا في العواطف.

وهنا أيضًا، نعثر على الطابع الملموس للفقه أثناء النزاعات؛ لأنّ حلّ

= لم يُشر الكاتب إلى مصدر هذا الكلام للشيخ محمّد عليش، وقد عدنا إلى شرح الشيخ لمختصر خليل، ولم نعثر على موضع الإشارة، ولعلّه استنتاج عامّ من الكاتب. ولإفادة القارئ، نحيل إلى مصنّف الشيخ عليش:

عليش (محمّد بن أحمد بن محمّد)، منح الجليل، شرح على مختصر العلامة خليل، مع تعليقات من تسهيل مِنَح الجليل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤م [٩ مجلّدات].

هذه الأخيرة غالبًا ما يتطلّب، بسبب الحركة المتناوبة والمتقلّبة للمتقاضين، استعراض الوضع برمّته. فالحلّ لا يظهر إلا بعد التفافات طويلة تستثير، داخل النزاع الأصلي، اعتراضات على نقاط قد تكون أحيانًا بعيدة جدًّا عن موضوع النزاع، أو تُقدّم تكييفًا جديدًا للوقائع الفعليّة.

وبالتالي، فإنّ النزاع بطبيعته، يسمح بأن يتطرّق الخصوم إلى الجزئيّات بفعل اعترافه بالأهميّة النسبيّة والمتتالية لمكوّناته، وهي جزئيّات تختلف في أهميّتها وفق مشاعر الخصوم: أي: وفق قيمة الرهان المعلّق على القضيّة، وشدّة المعارضة، وتأثير البيئة... إلخ.

فالشكّ الذي يطال مختلف عناصر النزاع يؤثّر على الثبات الظاهري للشريعة وعلى التعايش المتزامن للمقاييس المتناقضة؛ لأنّ التململ الاجتماعي يتعرّض إلى طفرة، يتحوّل بموجبها تشوّش الضمير تجاه الاحترام الموضوعي المتوجّب للشريعة ـ الاحترام بالمعنى المزدوج للمصطلح: التطبيق والتبجيل ـ، إلى تشوّش ناجم عن تنافر المصالح الذاتيّة الخاصّة.

ولذلك، تسعى الأطراف المتنازعة، على مستوى الممارسة أكثر منه على المستوى الأخلاقي، إلى تحقيق النصر والتشفّي، إمّا تحقيقًا لدوافع خفيّة أو تلذّذًا بطعم الدخول في مغامرة جدل قضائي.

٩ ـ من البناء القانوني إلى الجدليّة القضائيّة:

وهكذا، فإنّ الانتقال من **التناقض المعياري**، الذي يشكّك في مبدأ الهويّة على مستوى الأخلاق، إلى **جدليّة قضائيّة** تتحكّم فيها الأفعال العدائيّة للمتقاضين أنفسهم، وتُغذّيها الخلفيّة السوسيولوجيّة للتعارضات الدنيويّة المتجدّدة دومًا بين مجموعات القبائل، بين اللفّ والصفّ(*) (الجماعات في

(*) **توضيح من المترجم:**

اللفّ (في المغرب الأقصى) والصفّ (في الجزائر)، هو حلف بين القبائل البربريّة، يظهر عندما تحاول قبائل مخزنيّة أو المخزن نفسه (الدولة) إضعاف القبيلة التي بدأت تعتمد العُرف بدل الشرع، لتتولّد الصراعات وتسود «السيبة» (حالة التسيّب)؛ أي: الفوضى التي تمنح القبائل فرصة إعادة إحياء مؤسّساتها القديمة.

وقد سعت المقاربة الإثنولوجيّة والسّوسيولوجيّة في الحقبة الاستعماريّة إلى إبراز خصوصيّات القبيلة البربريّة المستقرّة بالأطلس الكبير والقول بأنّ القانون الذي يتحكّم في اشتغالها، وعلى خلاف =

قرية، الأحلاف المتعارضة في القرى...) والتي تُعيد تشكيل نفسها على أسس جديدة بعد خفوت الدوافع التي أدّت إليها، وبين الطوائف السياسيّة الدينيّة في العصر الكلاسيكي، وبين القوميّات [القُطريّة] والنظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة في الوقت الحاضر، وبين الأطراف التي تخوض صراعًا داميًا من أجل السلطة راهنًا.

وهذا الطابع الثلاثي: المبادرة النسبية للأطراف المتعارضة، والتناقض الذي يغيّر عناصرها ودوافعها حسب تطوّر النزاع، وأخيرًا الطابع الجماعي للتعارضات، هو ما يجمّد طاقة النصوص المتعاكسة أو المتباينة التي سيتمّ الاحتجاج بها والتي ستنفجر على المستوى الإجرائي.

فالنزاعات في الواقع تتمثّل في مواجهات تتعلّق بالملكيّات العقاريّة المشتركة، أو الصراع من أجل حضانة الأطفال بين الأسر، أسرة ضدّ أسرة، أو عائلة الزوج ضدّ عائلة الأمّ؛ أو بنظام المواريث: العَصَبات الذكوريّة ضدّ قرابة الأرحام الأنثويّة؛ أو من أجل السيطرة على قبيلة، أو دُوَّار، أو زاوية(*): عَصَبة (تضامن الأقارب من الذكور) ضدّ عَصَبة... إلخ.

ويظهر هذا الطابع الجماعي للنزاعات في قاعة المحكمة: فإذا كان التمثيل، من حيث المبدأ، غير مقبول نسبيًّا، فإنّ النساء والقُصَّر لا يمكنهم الحضور أمام القضاء من الناحية العمليّة إلا من خلال الوليّ أو الزوج.

وتندلع النزاعات حول المواريث أو الأراضي بين مختلف الورثة من أبناء وأحفاد وأقارب، وحائزين. بل الأدهى من ذلك، أنّه على جميع أعضاء مجموعة (أسرة، عشيرة، قبيلة...) أن يحضروا جميعًا جلسات

= القبائل العربيّة البدويّة، هو قانون الصفّ أو اللفّ، بمعنى: الثّنائيّات المتنافسة والمتنازعة داخل نفس القبيل.

(*) توضيح من المترجم:

الدوَّار في منطقة المغرب العربي (وجمعه دواوير)، هو تجمّع لمجموعات ريفيّة في مساكن، ثابتة أو متحركة، مؤقّتة أو دائمة، تجمع بين سكّانها علاقة تستند إلى أصل مشترك في خطّ الأب. أمّا الزاوية (وجمعها زوايا)، فهي عند المتصوّفة موضع معدّ للعبادة والإيواء وإطعام الواردين والقاصدين، وتكون في الغالب مدرسة تعليم ديني ودار ضيافة مجانيّة تشبه كثيرًا الدير المسيحي في القرون الوسطى وهي، بهذه النعوت، أشبه ما تكون بالخانقاه (وتُجمع على خانقانات وخوانق) في المشرق العربي.

المحاكمة إذا كان عددهم أقلّ من مائة نسمة. أمّا إذا تجاوزا هذا العدد، فلهم أن يوكّلوا من ينوبهم.

ويظهر هذا التعقيد، وهذا الطابع المعيش للإجراءات، في الطريقة التي يُقدّم بها الخصوم مطالبهم؛ فالمطالب تُطرح أثناء المحاكمة باعتماد بعض النقاط من الشريعة وأخرى من الواقع، وهي نقاط غالبًا ما تتشابك بشكل وثيق، لتشكّل الدليل.

ومن المؤكّد أنّ القاضي يمارس رقابة مستمرّة على المطالبات، غير أنّه يقتصر في العادة على التأكّد كلّ مرّة من صحّة الحجج والأدلّة التي يُدلي بها الخصوم. فمقابل كلّ ادّعاء من المدّعي، يجب على المدّعى عليه تقديم إجابة (نصّ مضادّ، أو واقعة مؤكّدة من شأنها منع تطبيق النصّ المقدّم من المدّعي، أو تفنيد الوقائع التي يستند إليها).

فالمدّعي والمدّعى عليه يتبادلان الأدوار في الإجراء الإسلامي، إن لم يكن قانونيًّا، فعلى الأقلّ اجتماعيًّا؛ لأنّه وفق كتب الفقه القديمة (مثل: تحفة ابن عاصم). «**فالمُدَّعي مَنْ قَوْلُهُ مُجَرَّدُ، مِنْ أَصْلٍ أَوْ عُرْفٍ بِصِدْقٍ يَشْهَدُ**». وبعبارة أخرى، فإنّ المدّعي، حسب روح الفقه، إن لم يكن دومًا حسب إجراءاته، هو من يدّعي وضعيّةً غير ثابتة. وهنا نرى مدى الفرق الموجود بين هذا النظام والمبدأ القديم المنبثق من المنطق القانوني الروماني: «**البيّنة على من ادّعى**» (*actori incumbit probation*)(*).

ومن هنا تعاقب الفتاوى المتناقضة حول نقاط تبتعد تدريجيًّا في الظاهر

(*) **تعقيب من المترجم:**

العبارة باللاتينيّة معروفة، ولا ندري حقًّا من أين جاء المؤلّف بهذا الكلام، فابن عاصم يُصرّح في نفس الاستشهاد الذي اعتمده المؤلّف في البيتين ٢٤ و٢٥ بالمبدأ المعروف في الفقه الإسلامي والقائل بأنّ «**البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر**»، وهو نفس المبدأ في القانون الروماني. يقول ابن عاصم في تحفة الحكّام (فصل معرفة أركان القضاء):

والمُدَّعِي مُطالَبٌ بِالبَيِّنَهْ ... وَحَالَةُ العُمُومِ فِيهِ بَيِّنَهْ
وَالمُدَّعَى عَلَيْهِ بِاليَمِينِ ... فِي عَجْزِ مُدَّعٍ عَنِ التَّبْيِينِ

انظر: ابن عاصم، **تحفة الحكّام**...، مصدر مذكور سابقًا، ص١٨.

ثمّ يعود ليؤكّده مرارًا، ومنها ما يقوله في (فصل في الاستحقاق، البيت ١٢٥٠):

المُدَّعِي اسْتِحْقَاقَ شَيْءٍ يَلْزَمُ ... بَيِّنَةً مُثْبِتَةً مَا يَزْعَمُ

انظر: نفس المصدر السابق، ص٩٠.

عن موضوع النزاع المحدّد، ولكن حلّ تلك النقاط هو ما سيُؤدّي في منطق النظام، وبردّة فعل عكسيّة، إلى حلّ موضوع النزاع. ولذلك، ففي ظلّ المعركة الاستشاريّة الذي يخوضها المتنازعون حول حجج قانونيّة متضاربة، وفي ظلّ ما تعيشه البيّنة من انزياح للمرور من ظاهر الحقّ التجريبي إلى يقين مصاغ في ألفاظ شرعيّة (لأنّ بعض الأدلّة تقيّد القاضي) وقائم بصفة كامنة وواقعيّة على الاعتراف بأصل البيّنة (عدالة الشاهد على سبيل المثال)، فإنّه ليس من المستغرب أن يُفضّل المتنازعون في الغالب التوقّف عن مواصلة النزاع، مؤقّتًا على الأقلّ، والقبول بالصلح...

ونتيجة لذلك، فإنّ الأطراف المتنازعة، على الرغم من الطابع المؤسسي والمتعالم للمناقشة القضائيّة، ستحاول في كثير من الأحيان الهروب من نماذج السلوك «المصاغة مسبقًا» من قبل الشريعة أو العُرف أو الأخلاق، إلى تغليب وجهة نظرهم الخاصّة.

ومن هنا تغيّر الاحترام النفسي الممنوح للشريعة، ولكنّه تغيّر غير دائم؛ لأنّه ما إن تمرّ فورة التعارض حتّى يستأنف هذا الاحترام العاطفي قوّته، لكن غيابه المؤقّت سيكون له فضل إنشاء عنصر جديد في البنية القانونيّة. وعلى وجه التحديد، فإنّ دور القاضي في الإسلام، لا يقتصر على تهدئة النزاعات؛ بل يتجاوزه إلى حفظ الشريعة، التي هي أيضًا التزام بأخلاق وبإيمان. وبناءً على ذلك، فإنّ التقاضي ليس فعلًا محايدًا في حدّ ذاته، فهو محمود إذا كانت القضيّة صحيحةً، ومذموم في الحالة المعاكسة، وهذا فيما يتعلّق باحترام الشريعة، لا فيما يتعلّق بالحالة الاجتماعيّة الاقتصاديّة وهدف كلّ طرف من المتنازعين.

كما أنّ النزاع القضائي الإسلامي يُدمج في مركّب معقّد ومتشابك، الفوارق الكلاسيكيّة في الموروث اليوناني الروماني المتعلّقة بمختلف أنواع الخطابة، بمعنى فنّ الانقسام بين الجميل والشريف والشرّير (أحكام الظواهر الاجتماعيّة: خطاب إيضاحي)؛ وبين المفيد والضارّ (تحديد الفعل أو الامتناع عنه وفق النتيجة الاجتماعيّة المرجوّة: خطاب إنشائي)؛ وبين العادل والظالم (الاختيار بين حكمين متعارضين: خطاب استحضاري).

ولكن إذا كان النزاع الإسلامي يُشكّك في نفس الوقت، وبطريقة مبهمة،

في درجات سلّم القيم وجيشان الماهيّة الاجتماعيّة، فإنّه يربط أيضًا بين «المسائل» التي سبق أن ميّزها التحليل الروماني بالآليّات التقنيّة القانونيّة؛ أي: ديناميكيّات النظام المعاكس، ولكنّه يُدمج في نفس المسار المتطوّر، شكاوى المدّعي وما يُقابلها من حجج المدّعى عليه، فيغدو لدينا: مسألة «ظنّية» (حين يتعلّق الشكّ بالواقعة)؛ ومسألة شرعيّة (في حالة تعدّد المقاييس غير المتطابقة أو المتباينة أو حتى المتناقضة)؛ وأخيرًا، مسألة قضائيّة (في حال وجود شكّ فيما إذا كان هناك مادّة نزاع بالفعل في نظر الشريعة والوضع الاجتماعي السائد).

وبهذا، فإنّ الجدليّة القضائيّة الإسلاميّة تتعلّق في ذات الوقت بالتنظيم الاجتماعي للنّزاعات، والبحث عن الخير كما تُعيّنه الشريعة، وبالتالي بالحضّ على الفعل أو النهي عنه؛ وأيضًا، بحُكم بنية المقياس الذي يُقنّن الواقعة، اقتراح رؤية (في أدنى الحالات، بالنظر إلى أنّ أطراف النزاع يمكن أن تدافع عن نفسها برعونة أو بليونة)، أو إمكانيّة رؤية متقطّعة يُرجّح أن تُغطّي جميع العناصر التي تشكّل الوضعيّة محلّ النزاع.

وبالمقابل، ومن خلال منطق داخلي، فإنّ قرار العدالة الإسلاميّة لا يمكنه اكتساب الكثافة التي اتّسم بها في البلدان الغربيّة؛ فالنّظر إلى جميع العناصر الواقعيّة المحدّدة للنزاع «في موضعها»، يبدو وكأنّه يربط بشكل لا ينفصم بين المباني الأولى والحلّ المعتمد، فلا يبدو أنّه تُوجد قاعدة عامّة قد تنبثق عن القرار، فهذا الأخير متفرّد بطبيعة جوهره.

ومن هنا، فإنّ المقارنة مع آليّة القياس التي تطوّر الشريعة من خلال إيجاد تماثل حول عنصر محدّد بدقّة (قضيّة)، تفرض نفسها، ومن ناحية أخرى، فإنّ أطراف النزاع غالبًا ما يُشيرون، في سياق صراعاتهم، إلى ما يتبنّونه من أعراف وتقاليد، وما يقبلونه من آراء، أكثر من الإشارة إلى نقاء الآراء «الصالحة» وكثافتها؛ ذلك أنّ القاضي، ولسبب تقني، لا يُمكنه أن يكون في معظم الأحيان، مجتهدًا وقادرًا على استنباط أحكام الشريعة.

وبعبارة مألوفة، فإنّ قرار «القاضي ـ العادل» (*kadi-justiz*) لا يُمثّل سوى لحظة في المسار الطويل الذي تسلكه الشكاية الاجتماعيّة.

١٠ ـ اللبس والخلافات المقارنة في القوانين الإسلاميّة، الفرنسيّة، الرومانيّة، الكنسيّة:

يتألّف كلّ نظام قانوني من عدد معين من المقاييس التي يشكّل ترتيبها واحدًا من النظم الفكريّة التي تمكّن من الإحاطة بخصوصيّة العلاقات الإنسانيّة في المجتمع. ويستند هذا النظام على المفاهيم الأساسيّة لمجتمع معيّن، وعلى إسقاطها التاريخي ـ الذي لا يخلو من التشوّهات أو الشذوذ.

كما أنّ معظم القواعد والمؤسّسات (الثابتة) لمنظومة قانونيّة معيّنة، لا يمكن أن يتطابق تمام التطابق مع ما نجده في منظومة قانونيّة أخرى؛ فالأعراف والعادات تؤدّي، عند تحديد المتغيّرات ذاتها، إلى فروق شاسعة: فالحقائق البيولوجيّة الأوليّة، والضرورات الاقتصاديّة الأساسيّة التي تُشكّل في الغالب تلك المتغيّرات، لا تكتسي نفس الأهميّة ولا يكون لها نفس الأثر في مجتمعين مختلفين.

ولذلك، فإنّ الأمر لا يتعلّق هنا بمقارنة مقاييس نظامين قانونيّين متباينيْن ـ الإسلامي، والفرنسي ـ ولكن بإظهار كيف أفرزت الديناميكيّة الداخليّة لهذه النُّظُم آليّات مختلفة، رغم تشابه المقصد، وهو ضمان تنفيذ القانون على وقائع شديدة التنوّع.

ففي الشريعة الإسلاميّة، يحول الطابع المقدّس دون الفصل بين الثابت والمتغيّرات الوقائعيّة: فلا يُمكن للمقياس أن ينطبق على الحالة إلا إذا كان موافقًا لها تمام الموافقة[٩]. ومن هنا جاءت ظاهرة فقه النوازل الذي ولّد سلسلة من المقاييس المتعلّقة بموضوع محدّد، والتي لا تتناقض مع ذلك إلا على مستوى المتغيّرات. هل يجب أن نستنتج أنّ هذه التعدديّة، الناتجة منذ البداية عن صياغة المقاييس ذاتها، متوافقة مع روح الفقه؟

هذا بطبيعة الحال لأنّه تمّ، على مستوى الوجدان الديني، إنشاء نوع من التسلسل الهرمي: الحفاظ على الوحدة على مستوى أصول الدين، وإهمالها على مستوى الفروع، والحدّ منها، على مستوى أصول الفقه، من خلال التصلّب المنهجي في بعض المذاهب.

---

(٩) وبالنتيجة، فإنّه لا وجود لتمييز بين نصّ حكم شرعي وتطبيقه الفقهي، إذا جاز التعبير، في الشريعة الإسلاميّة الكلاسيكيّة. انظر أعلاه: دور «**العمل**»، وهو ظاهرة نموذجيّة في المغرب الأقصى.

ومن هنا، ظلّ الثابت في البنية القانونيّة المُعاشة مثله مثل المبدأ في البناء الفقهي المقبول، مستقرّين كلّ في مجاله غير المتطابق مع المجال الآخر، وأضحت المقاييس المتعدّدة تحتكم إلى قاسم مشترك.

وبالنتيجة، إذا اعترفنا بهذا الفصل؛ فإنّ التعدديّة المتناقضة لا تظهر إلا كوسيلة تقنيّة تمنح الفقيه مجالًا نسبيًّا للترجيح حسب الظروف الواقعيّة التي تهدف إلى ضمان إدراج الثابت في القضيّة المطروحة. فهذه التعدديّة هي ما يحقّق تكيّف الثابت مع الواقع.

ويتحقّق هذا التكيّف في القانون الفرنسي، من خلال فعل السوابق القضائيّة التي تحرّك متغيّرات القاعدة القانونيّة أو التنظيميّة كما لو كانت مؤشّرات تتكيّف مع الواقع. وهذه الآليّة، المرنة بشكل كبير[١٠]، تُلغي الحاجة إلى تعدّد القواعد المتناقضة. وعلى وجه التحديد، يمكننا أن نرى اشتغال آليّتين في مجال يعتبر عمومًا مجالًا قانونيًّا ضيّقًا: انحلال عقدة الزواج.

فحسب الفقه، يتمّ إبطال الزواج بطلاق إنشائي من قبل الزوج؛ أي: بمجرّد إرادة نفسيّة، وهذا هو الثابت. لكن اختلافات الفقهاء تبرز في بيان متغيّرات الواقعة. ما هو المظهر الخارجي الذي يجب أن يُعبّر عن هذه الإرادة النفسيّة؟ فبعضهم يشترط صراحة النطق بكلمة طلاق أو كتابتها؛ بل وجوب ذكر عدد مرّات الطلاق بوضوح تامّ لكي يكون صحيحًا (نذكر العبارة الشائعة: «**أنت طالق عدد أحجار مدينة الجزائر!**»)، أمّا البعض الآخر، وعلى العكس من ذلك، فيعترفون بصحّة «الصيغ المكافئة» للفظ الطلاق التي لا لبس فيها، ومن ذلك مثلًا: «**أنت حرّة، أنت عتيقة**»؛ أو حتّى العبارات التي لا تخلو من غرور والتي يوجّهها الزوج إلى زوجته: «**أتمنّى أن تجدي رجلًا آخر مثلي!**».

وأخيرًا، يذهب آخرون إلى حدّ الاعتراف بأنّ مجرّد تجسيد نيّة الطلاق،

---

(١٠) هنا، يُفرض علينا بيان مختصر للطريقة الفقهيّة. فظاهرة تآكل القاعدة المعطاة وبناء قواعد جديدة من خلال الانتقال من التأويل المقيّد إلى التأويل الموسّع، قد تُؤدّي هي ذاتها إلى اعتماد حلّ مضادّ للقانون (*contra legem*)، ودون أن ينتج عن ذلك أيّ غموض إذا كان الحكم الجديد محدّدًا بوضوح.

إن جاز التعبير، تجعله طلاقًا صحيحًا؛ أي: أنّ الطلاق ينفذ بمجرّد انتوائه في ذهن الزوج، حتى وإن عبّر عن تلك النيّة بعبارة لا علاقة لها بالموضوع، أو في بعض الحالات، دون نطق أيّ عبارة تفيد ذلك ـ أي: دون أيّ تحديد واضح للصيغة.

ويمكننا إبداء ملاحظات مماثلة بشأن انحلال عقدة الزواج بسبب النشوز، وعدم القدرة، وتحبيس الأملاك، والمذهبيّة. . . إلخ. فلا يُوجد هنا سوى تعدّد في المتغيّرات؛ أي: إنّه مجرّد تنوّع يقترحه الفقهاء من أجل إدراج الثابت في الواقع، لا تعدّد حقيقي لقواعد متباينة. لذا، يطرح الفقهاء المكلّفون بالنظر في هذه الدعاوى المشكلة على مستوى تلفّظ الزوج بصيغة الطلاق وهل كانت صيغة كافية للتعبير عن الطلاق، أو هم يطرحون في حالات أخرى الشروط الخاصّة المحدّدة لنشوز الزوجة.

والحقّ أنّه توجد أوجه غموض مشابهة في قانوننا [الفرنسي]؛ لأنّ السوابق القضائيّة تحدّد بشكل ملموس، في كلّ حالة، وفق الأوساط الاجتماعيّة والأزمان، ما هي **«التجاوزات أو الانتهاكات أو الإهانات الخطيرة التي تجعل من غير الممكن الحفاظ على الحياة الزوجيّة»** (فصل قديم من القانون المدني) والتي من شأنها أن تؤدّي إلى الطلاق. فالإهانات التي يُكيلها الزوج لزوجته يمكن تحمّلها في بعض السياقات دونًا عن سياقات أخرى.

وبالتالي، فإنّ اللبس عنصر ضروري من عناصر الاستدلال القانوني، ولا يُمثّل ظاهرة خاصّة بالفقه؛ بل إنّنا نجده من الناحية الموضوعيّة، بنفس الكثافة في جميع الآليّات القانونيّة (عقديّة كانت أو فقهيّة). وهو يُحقّق التكيّف الضروري لهذا الشيء الخامل حالما يُعبّر عنه: المقياس القانوني للفعل البشري (إن لم نعترف، مع هيجل، بتماهي المقياس مع الواقع)؛ ويسمح بمجال تتحرّك فيه الحرّية الفرديّة التي يجب أن لا تُسحق من قبل المؤسّسات ولا أن يُتخلّى عنها لتظلّ هائمة.

كما أنّه يسمح بالصراع الجدلي بين المطالبات المتعارضة، والتي تتصادم في سياق التقاضي. ومن الناحية النفسيّة، فإنّ القاضي ـ مسلمًا كان أو فرنسيًّا ـ إنّما يتّخذ قراره وفق ما يراه الحلّ الأفضل، قانونيًّا واجتماعيًّا،

أو دينيًّا. ولكن، من الناحية الشكليّة، فإنّ التقنيات القانونيّة والعمليّات الفكريّة مختلفة بلا شكّ (رغم عدم وجود أيّ دراسة حول هذا الموضوع). أمّا من الناحية الذاتيّة بصفة خاصّة، فإنّ الطابع المقدّس للشريعة يميل إلى إعادة الاعتبار للتناقضات المتعلّقة بالنوازل المنظور فيها.

ومن هنا بروز بعض الاختلافات:

- في الفقه، يتجسّد اللبس على الفور (فهو يظهر بمجرّد أن يتم وضع المقياس بجانب مقياس آخر)، وهو بنيوي (ينتج عن المقارنة الخارجيّة بين متغيّرات مقياسين).

- في القانون الفرنسي، هو ظاهري (إذ لكلّ مقياس قانوني، وإن كان غير قابل للمراجعة، فعلى الأقلّ من حيث مقصده، إمكانيّة توليد حلول متعاكسة من خلال آليّة التأويل. فاللّبس لا يظهر بالتالي، إلا في حالة المطالبات المتباينة القائمة على نفس المقياس، أو حالة الشكّ في السلوك الذي ينبغي أن يتّخذه فرد أعزل تجاه المقياس؛ ونحن نعرف، على العكس من ذلك، كم كان القياس، باستثناء المدرسة الحنفيّة، غير محبّذ)، ودينامي (يُشكّل إحدى الوسائل التقنية المستخدمة في تجاوز النزاعات التي يثيرها تطبيق المقياس).

وباختصار، فإن الغموض يجعل من الممكن، في الحياة اليوميّة، ملء أوجه القصور في المقياس القائم تجاه الواقع الكلّي، أو استدراك التأخّر الذي يُعاني منه هذا المقياس ليكون مواكبًا للظروف الاجتماعيّة الاقتصاديّة. وهو يُحقّق التكيّف المتعاقب من خلال تعديل غير محسوس، ومن خلال تحوّل في كثافته، داخل مدوّنة قانونيّة معيّنة: فهو يُساهم في التعبير عن بنيتها القانونيّة الراهنة. هذا في حين باشرت «الثورة» [الفرنسيّة] تعديلًا طوعيًّا وعنيفًا للنّظام القانوني.

وعلى النقيض من ذلك، يمكن أن يُؤدّي الغموض المفرط في القانون بفعل تعدّد مقاييسه، إلى ولادة حركة نحو توحيد تلك المقاييس. وهذا ما باشرته الحركة التي قام بها بالفعل التقليد داخل الإسلام والتبنّي المحلّي لبعض الأعراف أو المختصرات الفقهيّة؛ بينما اتّخذ في الغرب طابع تدوين القوانين.

ويمكن إبداء ملاحظات مماثلة بشأن نظم قانونيّة أخرى؛ فالآليّات التي وضعها القانون الروماني لحلّ التناقضات، كانت تختلف باختلاف الأزمان. ففي نهاية عصر الجمهوريّة، حلّ القانون الفخري تدريجيًا محلّ القانون المدني القديم: فقد كان للبريتور (*prætor*)(*)، وهو صانع هذا القانون، مهمّة تنسيق القواعد المتباينة للقانون القديم وللقانون البريتوري.

وقد كان هذا الأخير هو المفضّل في الغالب، ولكن ليس بشكل آلي؛ فقد احتفظ القضاة والمتقاضون بحريّة نسبيّة في اختيار التحاكم إلى أحد هذين القانونيْن، وهو ما أتاح تكيّفًا مرنًا مع الاحتياجات الناجمة عن التحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

وهكذا ظهرت حالة وسيطة للقانون من وجهة نظر مزدوجة؛ تقنية، من خلال محاولات أوليّة للتنسيق الداخلي؛ واجتماعيّة، من خلال نقل (غير محسوس بوضوح حينها) لقدسيّة القانون (أصله الديني) إلى ما يُمارسه من ضغط بوصفه قوّة اجتماعيّة مقبولة جماعيًا.

وتتّفق وجهتا النظر في هذا الصدد؛ ففي رومة، خلف فقهاء القانون العلمانيّون الباباوات في وظيفة تفسير القانون، ولكنّهم مالوا إلى التمأسس واكتساب قوّة اجتماعيّة منظّمة لا تستند إلى مجرّد شهرتهم، وذلك بتولّيهم مهمّة القضاء. ومنذ ذلك الحين، تطوّر القانون: من مجرّد معرفة الأشياء الإلٰهيّة والإنسانيّة وفق نظام الفكر والقيم القائمين على أساس ديني، إلى بحث دقيق عن العدل والظلم وفق تطوّر المعيش الإنساني.

وقد ترافقت هذه العلمنة النسبيّة للقانون بتثبيت تدريجي لأهليّة فقهاء القانون من قبل السلطة المركزيّة، فمنذ زمن تيبريوس (*Tibère*)، أسبغ الأباطرة على بعض فقهاء القانون طابعًا رسميًا، وذلك بإعطائهم حقّ الإجابة على تساؤلات السلطة القضائيّة (*Jus publice respondendi*)(*)، بحيث تكون

(*) هو: قاضي العدالة في رومة القديمة، وقد وُضع هذا المنصب ابتداء من عام ٣٦٦ ق.م لتخفيف العبء على القناصل، وخاصّة في المادّة القضائيّة. ويُنتخب البريتور في منصبه لمدّة سنة واحدة، وتُعتبر أحكامه نافذة ولا معقّب عليها [المترجم].

(*) صلاحيّة إصدار آراء وشروح للإجابة عن أسئلة القضاة في المادّة القانونيّة، وهو امتياز تنازل عنه الأباطرة الرومان لبعض كبار فقهاء القانون، وتكون إجاباتهم رسميّة وإلزاميّة [المترجم].

آراؤهم لازمة التنفيذ بقوّة القانون من قبل جميع السلطات القضائيّة، إذا كانت العناصر المتغيّرة وشروط تطبيق المقياس متماثلة تمام التماثل بين ما هو موجود في القضيّة المفترضة والقضيّة المطروحة.

ويبدو أنّ مؤسّسات مماثلة قد ظهرت في الإسلام، مثل هيئة شيوخ الأزهر؛ وظهور «فقهاء الفتوى» في الخلافة الأمويّة بقرطبة؛ وتنظيم المدارس من قبل السلاجقة، وهذا أشبه ما يكون بكنيسة دولة دون كهنوت، ولكنّها ذات صرامة عقائديّة هي ما سيضمن تماسك الإسلام خلال مجابهته لحملات الحروب الصليبيّة.

ولكن الانهيار السريع لمعظم الممالك الإسلاميّة، والتجمّعات المتعاقبة وغير المتزامنة في مناطق مختلفة من الأمّة، وأخيرًا الميل إلى التقليد بوصفه تصلّبًا فكريًّا أعاق تطوير واستغلال التراث الهليني الذي بشّرت به الفلسفة والذي سينهل منه الغرب، كلّ ذلك لم يُفسح المجال لتوسّع حركة تنسيق الشريعة الإسلاميّة التي ظلّت مكبوحة من جهة أولى بسبب الطابع الخاصّ لتشريعات الأحوال الشخصيّة والمواريث (القرآنيّة إلى حدّ كبير)، وبسبب تنوّع المجتمعات الإسلاميّة من جهة ثانية.

وعلى العكس من ذلك، دفعت المركزة المتفاقمة للإمبراطوريّة الرومانيّة انطلاقًا من القرن الأوّل، إلى خيار التصنيف العقلاني للقوانين خلال القرن الأوّل، ثمّ في نهاية القرن الثاني على يد السابينيّين (*Sabiniens*)(*) الذين اقترحوا في كثير من الأحيان اجتهادات قانونيّة قياسيّة، وهو ما قام به أيضًا البروكوليّون (*Proculiens*)، وإن كانوا أكثرَ توجّهًا نحو النظر الملموس والتاريخي لحالات خاصّة تمّ حلّها بالتكيّف المستمرّ.

وهذا التعايش بين هذين الاتجاهين الرئيسَيْن، هو ما مكّن الإمبراطور هادريان (*Hadrien*) من تحديد القيمة القانونيّة لأجوبة فقهاء القانون (*responsa*) حسب اختلافها أو تقاربها، وتعزيز مبدأ إصدار المقياس من قبل سلطة حكوميّة أو إداريّة.

(*) نسبة إلى مازريوس سابينوس (*Masurius Sabinus*)، وتُعتبر مدرسته إحدى المدرستين الهامّتين للقانون في روما في القرن الأول والقرن الثاني، وهي معارضة لمدرسة البروليكيّين (*Proculiens*). وقد استمرّ التنافس بين المدرستين حتى القرن الثاني، قبل أن تلتقيا لتؤلّفا مدرسة واحدة [المترجم].

وفي زمن الإمبراطوريّة الرومانيّة المتأخّرة، تواصلت المركزيّة والتوحيد. فمنذ العام ٣٢١م، قام قسطنطين بإلغاء بعض النصوص حسمًا للجدالات. ثمّ قام الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني (*Théodose II*) والإمبراطور فالنتيان الثالث (*Valentinien III*) بوضع الدستور الشهير لعام ٤٢٦م، والمعروف باسم «قانون الاقتباسات» الذي سنّ قواعد إلزاميّة لتحديد ما يجب تطبيقه من المقاييس المتضاربة.

وبهذا، تمّ تأكيد القيمة القانونيّة للقواعد التي سبق أن وضعها الفقهاء القدامى بحسب توافق أو اختلاف آرائهم، مع تغليب الحلول التي تقترحها الأغلبيّة؛ مع تفضيل نسبي لآراء بعض الفقهاء أحيانًا. ولكن في حالة تباين الآراء، فإنّ للقاضي ـ والمتقاضي ـ حرّية التقدير.

وهذا المسار شبيه بما جاء في «**مختصر خليل**» من ملاحظات سبق أن أشرنا إليها[١١]. وفي المسيحيّة المبكّرة، فرض أوّل نضج كبير للقانون الكنسي، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد، وخلال خمسة أجيال، فكرة التحوّل من تعدّد السلطات البابويّة والكنسيّة نحو فكرة القانون المحدّد من قبل سلطة واحدة، وهو القانون الذي ألغى ما جاءت به كتابات آباء الكنيسة بوصفها نصوصًا مرجعيّة واجبة التطبيق.

وقد بدأ هذا الاتجاه التوحيدي، وأساليب معاملة السلطات والقواعد المعلنة (التسلسل الهرمي للمصادر، والتمييز بين القاعدة والاستثناء، والبحوث اللغويّة والدلاليّة. . .) التي جعلته ممكنًا، في الظهور تدريجيًّا من خلال حركة قويّة من الأفكار التي ولدت في القرن الثاني عشر للميلاد: كتاب «**الفاتحة**» (*Prologus*) للقدّيس إيف دي شارتر (*Yves de Chartres*) الذي كان من أبرز رجالات الجدل، وكتاب «**الحرمان الكنسي**» (في مقدّمته) لبرنولد الكونستانسي (*Bernolde de Constance*)، والأعمال التطبيقيّة لرئيس دير مدينة لييج (*Liège*) في «**رسالة في التقليد**» (*Tractatus de imitantibus*)، قبل أن يقوم اللاهوتي بيير أبيلار (*Pierre Abélard*) باستبدال تلك الأساليب ومعالجة الاختلافات في الكتاب المقدّس وكتابات آباء الكنيسة وترتيبها في توليفة قويّة في كتابه «**نعم ولا**» (*Sic et non*) (١١٢٠م).

---

(١١) وقد وضع علماء دين مسيحيون مبادئ ترجيح مماثلة من أجل تجاوز تناقضات آباء الكنيسة، وللتحايل الشرعي في مسائل تتعلّق بأخلاقيّات السلوك.

وقد تُوّج هذا النضج الأوّل بصدور مرسوم غراتيانوس (Gratien) ذي العنوان المثير: «**اتّفاق الخلافات المتعارضة**» (*Concordantia discordantium canonum*) (أي ما يعادل في القانون، كما قيل، كتاب «**الخلاصة اللاهوتيّة**» للقدّيس توما الأكويني في اللاهوت)، ليُحقّق طفرة لم يشهدها إسلام العصور الوسطى.

ولكن هذه الجهود الأولى، كانت مجرّد مراحل وسيطة؛ إذ سيتمّ تجاوزها بمرّ القرون بنشوء اجتهادات جديدة طوّرتها وخفّفت من عدم تجانسها الداخلي.

ومن ثمّ، أدّى تركّز السلطات، وتقليص الأقاليم إلى عدد قليل من الكيانات الكبيرة، إلى حركة ثانية باتّجاه اعتناق مبادئ عدم التناقض المنطقي والتوحيد الاجتماعي القانوني؛ وذلك لأنّ القاعدة القانونيّة أضحت تصدر من حينها عن سلطة مركزيّة. وقد امتدّت هذه الحركة على مدى قرون عديدة: من أوّل النصوص المحدودة التي اعتمدها الأباطرة (جوستينيان)، و«**أوامر الإصلاح**» الكبرى في القرن السادس عشر في فرنسا، وصولًا إلى قوانين نابليون ومختلف مجموعات «الأحكام البابويّة» (*Décrétales*) التالية لمرسوم الفقيه الراهب غراتيانوس (*Décret* de Gratien) والتي تمّ تنظيمها هي بدورها (نسبيًّا) في مدوّنة القانون الكنسي (*Corpus juris canonici*) (١٢٣٤ ـ ١٣١٧م). وقد باشرت الكنيسة بإصدار قانون في عام ١٩١٧م (مدوّنة القانون البابوي الكنسي Codex *juris canonici* للكاردينال غاسباري *Gaspari*)، قبل أن تُصدر بعد المجمع الفاتيكاني الثاني في عام ١٩٨٣م قانونًا كنسيًّا جديدًا[١٢].

وهكذا ظهر اللبس بسرعة في الفقه، كما في اللغة ومسائل أخرى عديدة في الإسلام. ولكن تحليل الآليّات القانونيّة يسمح، إن لم يكن بإلغاء الغموض تمامًا، فعلى الأقلّ بمحاولة تفسير قد تُمكّن على المدى الطويل من تقليصه، على غرار ما تمّ للأضداد، على مستوى فقه اللغة؛ أي: للألفاظ التي قدّمها النحاة العرب في الفترة الكلاسيكيّة على أنّها تحمل معانٍ متضادّة.

---

(١٢) لم يشمل توحيد الأحكام الكاثوليكيّة سوى الغرب (وخاصّة مع اختفاء المجاميع السلتيّة)، وكان نسبيًّا إذ سمح باستمرار المذاهب الشرقيّة.

وسيبقى علينا البحث، على مستوى الجدليّات الاجتماعيّة النفسيّة والتاريخيّة، لماذا انغمس العقل الإسلامي في تجلية هذه التعارضات الناتجة أحيانًا عن مجرّد تفكير مذهبي أكثر منه عن طبيعة الأشياء.

يتمّ تحليل الشريعة بإدراجها ضمن سلاسل من الاختلافات النموذجيّة حول المتغيّرات التي يُشكّل مجموعها المتداخل أساس الثقافة والحياة الإسلاميّة. ويتمّ تجميع هذه الاختلافات وفق انتظامات تراتبيّة مختلفة؛ إمّا حسب بنية قانونيّة خاصّة بجماعة اجتماعيّة محدّدة في المكان والزمان؛ أو حسب فكر أحد المؤلّفين. ولكن كلًّا من هذه الانتظامات المختلفة هي في ذاتها (أو ضمن الحدود المعترف بها عمومًا عند أهل السُّنَّة، أو حتّى بقبول بعض البدع) ما يُحدّد الصيغ الممكنة للحقيقة الإسلاميّة، ولأنماط السلوك والعلاقات التي تقترحها على الناس. ولذلك، فإنّ كلًّا من هذه الانتظامات، الليّنة والمطواعة نسبيًّا وفقًا للتحوّلات الاجتماعيّة أو الجهود المنهجيّة، تستحضر رمزيًّا إحدى التلوينات العظيمة للحضارة الإسلاميّة، ويمكن ربطها بمظاهر أخرى لهذه الحضارة: جماليّة، فلسفيّة، سياسيّة، صوفيّة...

الفصل الخامس

تقديس النصّ

خطاطة أخلاقيّة

«عبد الله الباجي نزيل إشبيليّة. كان فقيهًا زاهدًا، وهذا عجيب؛ إذ لا فقيه وهو زاهد مطلقًا».

(محيي الدين بن عربي)

الدرّة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة (٣٩)

ألا يُخفي تعجّب ابن عربي ازدراء الصوفي المكتوم للفقيه؟ لم تتوانَ الروح الجميلة لابن عربي في الحكم على الفقيه لانغماسه في عالم الانفعالات والمصالح وشهوة الكسب والتقرّب من الأقوياء. ولطالما احتقر الأدب الشعبي القضاة الفاسدين. ولعلّ المنمنمات البديعة في بلاطات الصفويّين في مدينة هيرات أو بلاطات المغول تُصوّر الحكاية الشهيرة: شيخٌ ذو عمامة كبيرة ترمز لكفايته العلميّة ينتهي به الأمر إلى أن يُهين نفسه أمام درويش جالس على عتبة خلوته، في ظلّ «شجرة الوجود» (ابن عربي)، أو «شجرة الحياة» التي تمثلّ كلّ ورقة منها جزءًا من الكون. فلنفصّل الأمر.

حدّد الدين الإسلامي، من خلال فقهائه، وعلماء الأخلاق فيه، وفلاسفته، مجموعة من الصفات والفضائل التي تُشكّل في مجموعها صورًا وسيطة بين النفسيّات الملموسة لمختلف الشرائح الاجتماعيّة والثقافيّة، والرذائل أو الفضائل في معناها المجرّد.

وقد عرضوا الفضائل في الغالب، تحت تأثير أرسطو؛ كنقاط توازن بين الرذيلتين المتعاكستين: البُخل/الكرم/الإسراف. وقد اعترفوا عمومًا؛

كأساس للأخلاق النفسيّة، أربعة أسس رئيسة للفضائل: الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة؛ وأضداد هذا الرذائل: الجهل والشره والجبن والجور. وفي الواقع، فإنّ الاختلافات كثيرة، والبعض أقام بالفعل قاعدة الأخلاق لا على مواقف قد تطبع مجمل الأفعال القابلة للتحقّق؛ بل على افتراضات سلوكيّة؛ أي: نماذج نفسيّة اجتماعيّة.

وفي مواجهة نظام القيم والتوقّعات السوسيولوجيّة، أو على وجه أدقّ، في مواجهة تداخل القيم المجرّدة، والدوافع التي أدّت إلى هذه التعاريف وما تولّده من آثار، قامت وجهتا نظر متعاكستان يمكننا انطلاقًا من المفاهيم، التعرّف على الاختلافات فيهما؛ إمّا أفقيًّا: من خلال الإنشاءات الداخليّة للفكر، لتحديد «المدوّنة» التي أقامها المؤلّف منطقيًّا؛ أو على نطاق أوسع، من خلال أعمال تيّار أو تيّارات محدّدة (كتابات فقهيّة، صوفيّة، أخلاقيّة...) في لحظة معيّنة. أو عموديًّا: من خلال تتبّع تطوّر تحوّلات أو اختفاء مفهوم أو عدّة مفاهيم سبق أن ظهرت على السطح على مدى الزمن.

ولكن قد يُمكننا النظر في تقاطع هذين المسارين؛ أي: أن نتناول البناءات المستقطبة والهرميّة لكلّ قيمة أخلاقيّة مجرّدة، إلى جانب المعاني والأحكام التي أطلقتها بالفعل المجتمعات المختلفة (في الزمان والمكان) على سلوكيّات أخلاقيّة ملموسة، وهذا ما سيجعل من الممكن رسم تصنيف لأشكال وأنماط السلوك كما تظهر - مرغوبة أو مستهجنة - في مجتمع مسلم لاهوتي المنحى.

فهذه الدراسة تفترض البحث عن تأثيرات القيم المثاليّة، في الضمائر والسلوكيّات الفرديّة، ثمّ نضجها اللاواعي في كثير من الأحيان في تلك الضمائر، ثمّ البحث عن الصيغ الجديدة التي تنتج عن هذا النضج، وأخيرًا «صدمة العودة» التي تُساهم في تحويل أو تحوير المضامين والطابع، وعلاقات كلّ منها من حيث التفوّق أو الدونيّة. ولذلك، فإنّ القيام بمثل هذه الدراسة يتطلّب جردًا هائلًا، وتفكيكًا وموازنة بين عدد لا حصر له من السلوكيّات.

ومع ذلك، لا يمكننا أن نحاول أن نميز وننظم النماذج الأكثر تمثيلًا للرجل المسلم، وهي أنماط غير اجتماعيّة ثقافيّة بشكل مباشر (تُمثّل فئة

اجتماعيّة أو طبقة اجتماعيّة اقتصاديّة معيّنة)؛ بل أنماط تُجسّد بشكل نموذجي هذه أو تلك من القيم. ولكنّها أنماط معقّدة بالفعل، وتعقيدها واضح عمومًا من اللفظ الدالّ عليها، أو الفعل الذي يحكمها.

وسنؤكّد هنا على بعض الأنماط الاجتماعيّة التي تعتبر أساسيّة في مستقبل المجتمعات الإسلاميّة وإعادة توازنها: «الرجل الصادق»، العالم، المتديّن والعادل، الصوفي، المنحرف. وباختصار، «الفاعلون» الرئيسون للممارسة الدينيّة والقانونيّة الإسلاميّة.

١ ـ الأدب. التهذيب الدنيوي:

النزعة الإنسيّة:

سنستقي المفهوم الأوّل الذي سنتناوله، لا مباشرة من المصدر الأصلي للإسلام؛ أي: القيم البدويّة (البدو المحاربون ومدينة القوافل) التي قامت الرسالة القرآنيّة بإقرارها أو بإعادة تقييمها إيجابيًّا أو سلبيًّا. بل من النمط المتطوّر جدًّا الذي يبدو أنّه المعبّر، في الحياة اليوميّة، عن حياة الرجل المسلم: وهو الأدب.

فالأدب بالفعل، هو ما يُحقّق الانخراط المتناغم للرجل المسلم في المجتمع العربي الكلاسيكي. وكنوع أدبي، ولّد الأدب أعمالًا عقليّة متباينة جدًّا، تتراوح بين التربية الأخلاقيّة وقواعد اللياقة، والسلوك الأخلاقي المهني (وأحيانًا التدريب)، مرورًا بآداب التمدّن «الساذجة والصادقة»، وحسن المعاشرة الزوجيّة والاجتماعيّة، والأخلاق الحميدة، والثقافة الأدبيّة لـ«الإنسان الشريف». وهو يشكّل في الوقت نفسه نموذجًا للتعليم البرجوازي والحضري، ومدوّنة سلوك مشتركة بين الأفراد، ومحدّدًا للاهتمامات التي يجب على الرجل المسلم تكريس نفسه لها، دون إسراف في جهد أو إفراط في تخصّص.

وهو يدور حول معرفة مزدوجة: معرفة بالآداب (مع اطّلاع على العلوم المرتبطة بها: علم النحو، علم المصطلح...)، ومعرفة العالم (الموسوعيّة المبسّطة للمؤرّخين والجغرافيّين التي تصف المآثر الحربيّة والفتوحات، وضروريّات تنظيمها وإدارتها).

يُضاف إلى ذلك، مفاهيم الفلسفة، وعلم الفلك والتنجيم، والحساب، وكذلك بعض «فنّ العيش» الموجّه نحو «حضارة مرفّهة» (التأنّق في الملبس، معرفة علم اللياقة، والألعاب «النبيلة» مثل الشطرنج، وفي كثير من الأحيان الخيول والأسلحة، والتفنّن في الطبخ)، مع أخلاق تركّز على التعايش الاجتماعي: الشرف، والسمعة، والحياء والكرامة للنساء؛ والأناقة، ونبل الطبع، والوفاء للأصدقاء، والكرم، والسخاء، ونُبل المحتد، والوجاهة الاجتماعيّة، للرّجال.

وفي مستوى أقلّ، يبرز «النيف»(*)، وهو في نفس الوقت احترام الذات واحترام الإنسان والرغبة في عدم «فقدان الوجه»... وهو ما يتجلّى كلّه في قيمة المروءة: الشرف المهذّب، «الفضيلة» الاجتماعيّة التي يمكن أن تتواءم، وهذا ليس شرطًا مع الحياة الدينيّة من حيث الإيمان والعمل. وباختصار، الإنسيّة بالمعنى الذي عرفته النهضة الأوروبيّة.

وديناميّات الأدب معقّدة. فقد شكّل الأدب من خلال التوليف بين عناصر مركّبة ومتناثرة، كونيّة وسطحيّة، «عملًا حضاريًّا» أصيلًا، ولكن مع تلوّن مظاهره وفق مقصدها الاجتماعي السياسي أو تجسّدها النمطي في شرائح اجتماعيّة متنوعة.

وهذه الديناميكيّة هي ما يُفسّر، على الأقلّ جزئيًّا، الطابع المحايد دينيًّا الذي اتّخذه الأدب في نهاية المطاف: فباستنفاد جهوده ـ الناجحة ـ باسم مبادئ الهويّة والوحدة في الاستيعاب الفكري للثقافات التي غزاها وإدماجها في الثقافة العربيّة، وبالتالي العمل على إدامة تفوّق هذه الأخيرة على الرغم من «التداعيات» التاريخيّة أو الاجتماعيّة، فإنّ الأدب لم يتمكّن من أن يجمع إلى ذلك العناصر الأخلاقيّة البحتة، أو حتى اللاهوتيّة، للإسلام.

وبعبارة أخرى، فإنّ الأديب، الرجل المثقّف، يمكن أن يكون في نفس الوقت فاسقًا: داعرًا، آثمًا، ماجنًا، بوهيميًّا. فـ«الحكمة» التي يقترحها الأدب، هي حكمة متّجهة نحو العالم أكثر منها نحو الله. وهو يميل، فيما

(*) النيف: مصطلح في اللهجة الجزائريّة بمعنى: الكبرياء، دخل اللغة الفرنسيّة منذ فترة استعمار الجزائر، ويبدو أنّه مشتقّ من اللفظ العربي الأنفة، إذ يشترك معه في المبنى والمعنى [المترجم].

يتجاوز الترفيه الدنيوي، إلى خلق إنسان يعيش خارج المغامرات الكبرى للروح الفرديّة، ولكنّه مكوّن مثالي لمجتمع إسلامي مشبع في سلوكه بثقافة عربيّة وبعض السكينة، ورفض (على الأقلّ في الحياة اليوميّة) للتوتّرات القويّة، والاستكانة إلى الدعة، والاحتشام الأخلاقي، وفكر ناقد يتحاشى الجدل والتعالم، قدر تحاشيه التصوّف الشعبي. توجه.

ومع ذلك، فقد تبنّى أدب «البرجوازيّة» المدينيّة التجاريّة والليبراليّة بعض القيم الإسلاميّة، وانفتح بالتالي على الفضائل الإسلاميّة اللازمة لإكمال الثقافة، مشكّلًا أحد أهمّ النماذج الناظمة للأخلاق الإسلاميّة.

٢ ـ العدالة. العدل والإنصاف:

ومن خلال استمراريّتها في الواقع، جمعت هذه الطبقة بين المفاهيم الثقافيّة للأدب العربي، والأخلاقية القانونيّة للعدالة الإسلاميّة؛ فالعدالة هي فكرة معقّدة تتشابك فيها العديد من الفضائل والطبائع الاجتماعيّة: التقوى، الإخلاص، الوفاء بالعهد، الذكر الحسن، الأهليّة القانونيّة الكاملة (وهي بصفة خاصّة شرط لقبول الشهادة في المحاكم)، والبعد عن الأهواء التي تشوّه الحكم على أفعال الغير أو أشيائه أو شخصه، وباختصار، التحكّم في الفكر وفي السلوك المثالي، ولكن وفقًا لمبادئ الأخلاق الإسلاميّة. وبالتالي، رغبة في صوغ الحياة ـ بقدر الإمكان ـ حسب توجيهات النبيّ وما جاء في سُنّته. وأخيرًا، التأدّب الذي غالبًا ما يقود السلوك الاجتماعي: الملابس، الهيئة عند المشي...

فمجموع هذه الصفات يُمثّل نمطًا نبيلًا ومتوازنًا؛ الخوف من الله والإخلاص العميق والهادئ في ذات الوقت، والإنصاف والرحمة، والعطف، والصدق والنزاهة، والأخوّة والشعور بالانتماء للأمّة المسلمة. وباختصار، اندماج اجتماعي ناتج عن نيّة الوفاء بالالتزامات والواجبات نحو الله كما تجاه المسلمين، من خلال صدق القبول الفردي، والتعاقدي إذا جاز القول، بتلك الالتزامات والواجبات.

وبعبارة أخرى، فإنّ مفهوم العدالة، يتضمّن أيضًا العدل الذي يُحقّق طاعة الإنسان لله، من خلال تنظيم العلاقات بين الأفراد، والعلاقات بين

الناس، بدافع الخشية والحبّ. وفي بساطته التي ما يزال يتّصف بها، فإنّ هذا الشعور بالأمّة المسلمة وبالواجب الديني، يستدعي أيضًا الوفاء بالالتزامات الطقسيّة الرئيسة، من صلاة وصوم وزكاة.

وهذا ما تختزله صورة الحاجّ؛ ذاك الذي أدّى فريضة الحجّ إلى مكّة المكرمة بما يجعله محلّ تقديس خاصّ في مجتمعه؛ إذ يُنظر إلى الحجّ نظرة تجعله في مرتبة أعلى من فريضة الجهاد، في ما عدا بالطبع حالة التعرّض لهجوم العدوّ. فإذا ظهر علم الفقه (الشريعة) في تطبيقاته العمليّة بين الأفراد، وصلنا إلى نظريّة القضاء، ولكنّنا ننتقل أيضًا إلى المستوى الثاني من التعارض التقليدي بين المعرفة الشخصيّة المكتسبة؛ أي: الدنيويّة من آداب وعلوم طبيعة، والعلم الديني القائم.

ومن هنا، فإنّ خطر التعميم الثقافي يتم تعويضه، في الأدب الاجتماعي العامّ، بالعدالة. ولكنّ العدالة نفسها تتقلّص وتؤدّي إلى تعميق الشعور بالدين بما يتجاوز الفضائل «المدنيّة» النقيّة، وما يتجاوز مجموع المعارف المغرقة في الدنيويّة. ومن المؤكّد أنّ التيّار الموسوعي، والرغبة الجامحة في المعرفة، والرغبة في احتضان كلّ العالم المعروف، لن تنطفئ في الإسلام، منذ أكبر الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد، والمصلحين المتصوّفة مثل الغزالي، نزولًا إلى أصغر كُتّاب الحواشي والتعليقات، في أكثر البحوث رقيًّا، وبالشكل الأكثر قابليّة لـ«الاستهلاك».

فهذا الاندفاع نحو العلم الذي يجب «طلبه ولو في الصين» حسب الحديث النبوي، لم يخفت أبدًا، ولكنّه كان تحت تأثير قيدين؛ فالعلم الأكثر «كسبًا» الأكثر «احترامًا» هو العلم الديني مع ملحقاته (علم اللغة والنحو والسيرة، وعلم الحلال والحرام)؛ لأنّه يسعى إلى إدراك الإرادة الإلٰهيّة. ولكن بسبب صعوبته، فهو عسير المنال إلا بجهد كبير، ولا يتوصّل إليه إلا بعض المحظوظين؛ فمعرفته واجبة على الأمّة، ويكفي أن تقوم بذلك (كما الجهاد) طائفة من الأفراد لكي يمكن للجميع الاستفادة منه، ومن هنا الهيبة التي يتميّز بها العالم بالعلم الديني، فهو يُكسب العالِـمَ صفةَ الممثّل الاجتماعي للأخلاق الإسلاميّة.

ولا يجب أن يُفهم هذا النموذج في علاقته بالإيمان الفردي؛ بل في

علاقته بالأيديولوجيا الجماعيّة؛ فهو يُمثّل آليّة إعادة توازن للمجتمع الإسلامي أكثر منه نمط معرفة شخصيّة بالله، فهو يقوم على استخدام العقل العملي في علم الدين قدر قيامه على الشعور بالإيمان، والمعرفة الروحية لله من خلال القلب، والوعي المتكرّر والحميم بالوجود الإلٰهي؛ أي: المعرفة.

ذلك أنّ حماية نظام الضبط «المعطى» من قبل الشريعة يرضي الرغبة في تجنّب كلّ تدنيس لهذه الشريعة؛ فالحماية القانونيّة لا تقتصر على المستقبل، بهدف استعادة السلام الاجتماعي وتخفيف اضطراب الضمائر عن طريق فرض عقوبات على الحالات التي تتنافى مع المقياس؛ بل هي تعود أيضًا إلى الماضي، من خلال منع التعدّي على الشريعة في حالة عدم تطبيق أحكامها أو تطبيقها بشكل سيّئ؛ فالمقاييس العليا المرجعيّة التي نصّت عليها الشريعة، تظلّ عصيّة على التغيير وتكسب من التقديس النفسي والطاقة المحفزّة، ما تخسره من فعاليّة اجتماعيّة.

فمفهوم «حماية» الشريعة الإلٰهيّة يهدف، وهذا لا يخلو من تناقض، إلى تحقيق أكبر قدر من تطابق الحياة الاجتماعيّة مع تلك الشريعة، بقدر ما يهدف على مستوى المبادئ إلى تأكيد سموّها وطابعها الطاهر؛ وهذا ما يسمح بالحدّ من اضطرابات الضمير وضمان سكينة الروح... فالتعويض الذي يطالب به الضمير الإسلامي في حالة انتهاك الشريعة يكمن في الطابع الإلٰهي الذي نواصل وصف هذه الشريعة به وفي إعادة التوازن الاجتماعي القانوني من خلال تنقية الأخلاق، سواء عبر العمل التنظيمي أو وظيفة القضاء.

لذلك، وكما حاولنا بيانه، فإنّ إمكانيّة تعريف الإسلام بأنّه ثيوقراطيّة تميل نحو الاستبداد أقلّ من إمكانيّة تعريفه بأنّه «حكم النصّ» الذي يؤول إلى حكم الوحي (فكلام الله أو وحيه في السلوك النبوي يُشكّل النواة المركزيّة الملهمة، والمتعالية على كلّ مؤمن ـ حتى لو كان الخليفة ـ مسؤول عن تعزيزها في الحياة الدنيا)، فلا يُمكن أن ينشأ حتمًا أيّ تطابق، على مستوى الفهم الإنساني بين بعض المفاهيم الأساسيّة التي تُسند المجال القانوني. والواقع أنّ حماية الفعل عن طريق تثبيت قواعد محدّدة سلفًا، هو عرضة للتغيّر نتيجة جهد تفسيري أفضل أو اكتشاف قاعدة أقرب إلى النواة الأصليّة.

ومن هنا، قد تظهر تناقضات بين النظام القانوني الذي أنشئ لتحقيق هذه الحماية، في اتجاهين متعاكسين ومتكاملين؛ إمّا العودة إلى هذا النظام القائم بنفي السلوكيّات الاجتماعيّة القانونيّة الشائعة بوصفها غير إسلاميّة إلى حدّ بعيد؛ أو على العكس دفع هذا النظام القائم نحو مزيد من النقاء الإسلامي، وبالتالي رفض السلوكيّات التي ما زالت تُعتبر إلى حدّ الآن إسلاميّة بالقدر «الكافي». وقد تكون الحركة المعتزليّة، والإصلاحيّة السلفيّة، وما إلى ذلك، ممثّلة للاتّجاه الأول، بينما تكون الصوفيّة، والوهابيّة، والمهدويّة، وما يُسمّيه الغرب الإسلامويّة الراديكاليّة، ممثّلة للاتّجاه الثاني.

ولكن الشريعة الإسلاميّة كانت ستنقطع عن الواقع إن لم تتبنَّ الترجيح بين المقاييس، أو وسائل لتليينها، أو حتى التخلّي عنها في حالة القوّة القاهرة؛ فلا بدّ للإنصاف أن يصاحب العدالة.

ويستند ترجيح المقاييس إلى سلسلة تراتبيّة لـ«الأحكام» تسمح بقياس قيمتها الأخلاقيّة ومدى تطبيقها المرجوّ؛ فالمقاييس، أو على نحو أدقّ الأفعال التي تصفها، يتمّ تقديرها على أساس ضرورتها الروحيّة (مفروضة أو نافلة) أو الاجتماعيّة (فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، أو فرض عين واجب على كل مسلم).

كما أنها تُقدّر أيضًا وفقًا لأصلها (القوّة الحيّة للقواعد القرآنيّة أو المستمدّة من السُّنّة الصحيحة؛ أو التقديس الفكري الممنوح نسبيًّا للفقيه الذي صاغها). وأخيرًا، تقديرها وفقًا لمدى صلاحيّتها القانونيّة (في «التقنية» القانونيّة): فعل مباح، باطل، معدوم...، ولكن أيضًا وفقًا لمحتواها فيما يتعلّق بالأخلاق الإسلامية كما هو محدد في فروع أخرى من الفقه: فعل محظور، مكروه، مباح، مندوب، واجب.

لكن نفس الفعل قد يندرج في بعض الأحيان تحت أحكام متناقضة ظاهريًّا، فيمكنه أن يظلّ صالحًا من الناحية القانونيّة، رغم حظره أخلاقيًّا؛ فالأخلاق في الإسلام، من حيث المبدأ، وخلافًا لنظام الحضارة الغربيّة، تتضمّن قوّة ملزمة لا تقلّ عن إلزاميّة القانون، وذلك تحديدًا بسبب تداخلها مع الفقه.

ومن شأن عدم التطابق هذا أنّه يُيسّر الفعل البشري، ويُسهّل تلبية

احتياجاته أو استراتيجيّات تكيّفه مع تعدّد الظروف الطارئة، وقد أضحت هذه الترضية أو الاستراتيجيّات سهلةً بفعل المخارج التي صاغها المسلمون حين راعوا معقوليّة تطبيق، أو عدم تطبيق المقاييس التي ينبغي أن تحكم عادة هذه أو تلك من الحالات.

فهذه العمليّات، من أعلاها إلى أكثرها إثارة للجدل، كثيرة جدًّا، وتُساهم في تليين بنية الفقه وفي تحقيق التطابق بين فعاليّة القاعدة وحراك الحياة، على حساب عدم التطابق الشكلي، وبشكل أكثر تحديدًا، عدم التطابق بين فعاليّة المقياس والأعراف الخاصّة بكلّ مجتمع مسلم أو جماعة مسلمة؛ فالمتقاضون، كثيرًا ما يعودون خلال منازعاتهم، إلى عاداتهم وأعرافهم وتقاليدهم، وإلى التفسير الذي يقبلونه لبعض الآراء، أكثر ممّا يعودون إلى كثرة الآراء «الصالحة».

٣ ـ أقرب ما يكون إلى الرسالة: العَالِم والشعب:

وفي هذا الصدد، نشأت جدليّة معقّدة بين الجماهير، وخاصّة سكّان المدن، والنخبة العالمة؛ فالجماهير لا يمكنها؛ كقاعدة عامّة، الاصطفاف طويلًا وراء تعبير ديني عن الإيمان على أساس الشعور الداخلي، وهي تطالب بشكل غائم، في خضمّ علاقاتها الثابتة بين الأفراد وبين المجموعات، وانشغالاتها المهنيّة الدنيويّة، بأنماط فصل واضحة وسهلة بين المباح والمحظور، وبين الحلال والحرام.

ولكن، بفعل النشاط الفكري للمدينة، ومراكزها الإداريّة والتجاريّة والدينيّة والأكاديميّة التي تجعل الطبقات الشعبيّة قليلةَ التعليم أو الأميّة واعية بالوجود المباشر والموضوعي للشريعة، فإنّ تلك الجماهير تميل إلى المطالبة بأن يكون الحكم بالحلال والحرام على الأفعال أقرب ما يُمكن من النصّ المنزّل، حتّى وإن كان ذلك مخالفًا لـ"التحذلقات» الفكريّة، المتأنّقة جدًّا كما يرونها، عند الأوساط الأرستقراطيّة والأميريّة، أو الماليّة، أو الصوفيّة.

وبعبارة أخرى، فإنّ القدر العالي للثقافة العربيّة الإسلاميّة المنغرس في الجماهير هو ما أدّى إلى ولادة حركة واضحة باتّجاه التقيّد بالنصّ، وهو ما كان أيضًا «مربحًا» للحكّام الذين أضحوا أكثر قدرة على معرفة أفكار السكّان

وحركاتهم العميقة والتأثير فيها، وهذه فرضيّة عامّة جدًا، ينبغي أن تدعّم بدراسات متعدّدة حول التغيّرات التاريخيّة والجغرافيّة والسياسيّة لمختلف المدارس والطوائف الإسلاميّة.

على هذا النحو، فإن هذا الاتجاه للتقيّد بالنصّ عند الكتلة الحضريّة هو ما يحدّد هيبة العالم؛ ذاك الذي يعرف كيف يُحدّد المباح والمحظور، اللذيْن تتطابق مجالاتهما من حيث المبدأ، بسبب وضعانيّة الوحي الإسلامي، مع الصحيح والخاطئ، والعادل والظالم.

وهذه الضرورة الاجتماعيّة لسير عمل القضاء يتطلّب في الوقت نفسه احترام العلم في ذاته (لأنّه وحده القادر على الحكم على السلوكيّات والترجيح بينها)، واحترام الهالة النفسيّة المحيطة بالرجل العالم. فبرفضه الغرورَ العلمي، وبفعل اتّصالاته المتكرّرة مع زملائه، وتنقّلاته التي تُسبّب - في ما عدا رحلة الحجّ - تشتّته الروحي، إن لم يكن الفكري، فإنّ على العالم إجراء أبحاثه من خلال التأمّل، ومن خلال التجربة جزئيًّا، ودراسة الكتب القديمة التي تسمح له بالانخراط في عمل تطهّري، ورفض الفساد السائد.

وفي هذه السبيل، توفّر له الآليّات الإسلاميّة ثلاثَ إمكانيّات أساسيّة؛ فمن الناحية الشرعيّة، ومن خلال الإجماع، وهو المصدر الثالث للشريعة الإسلاميّة، يمكن لمجموع العلماء استنباط قاعدة يريدها الله لأمّته، ومن الناحية السياسيّة، وفي حالة وجود فراغ في السلطة، فإنّ الأمر يعود إلى علماء المقاطعة أو المملكة (والذين غالبًا ما يمثّلهم علماء الحاضرة) في تعيين الحاكم الجديد. فهم يُشكّلون أهل «الحلّ والعقد» الذين «يتعاقدون» مع الحاكم الجديد باسم الأمّة المسلمة ولمصلحتها، والذين يمكنهم أن يحمّلوه المسؤوليّة في صورة عدم احترام حدود سلطته على نحو ما حدّدته الشريعة.

ومن الناحية الاجتماعيّة أخيرًا، فإنّ العالِم، من خلال فتاواه القضائيّة أو الشعائريّة الموجّهة إلى العموم، وأحيانًا على أعلى مستوى، إلى الولاة والحكام، هو من يوجّه السلوكات الفرديّة والجماعيّة.

ومن المؤكّد أنّ هذه الأساليب الثلاثة الأساسيّة لها من الأهميّة، في

الواقع العملي، أقلّ بكثير من أهميّتها النظريّة. وبسبب افتقارها إلى صياغة إجرائيّة، وبسبب التفتّت التاريخي للمجتمعات الإسلاميّة، فإنّ الإجماع لم يتمكّن قطّ من صياغة قواعد. فضغوط الطامعين في الحكم واستراتيجيّاتهم، غالبًا ما رفضت آراء العلماء حين يُسألون؛ وهذا ما لم يكن قطّ ثابتًا في الإسلام. . . فالفتاوى كثيرًا ما برّرت بصفة لاحقة القرارات السياسيّة أو الحربيّة، أو الميول التجارية الكبيرة، أكثر ممّا عملت مسبقًا على تحديد مشروعيّتها.

وهكذا ساهم العلماء في عمليّة الفصل الموضوعي، إن لم يكن إراديًّا، بين نقاء الشريعة والحكومة الزمنيّة. وبالتالي، فإنّ العلاقات بين الأفراد، والسلوكيات الاجتماعيّة والدينيّة، في الدعاوى القضائية التي أنشأوها، كانت المجال الذي تكفّل فيه العالم بوظيفة أساسيّة في تعديل المجتمعات المسلمة.

وهكذا، تكون الأخلاق الاجتماعيّة التي يمكن أن تُستمدّ من الأدب، وإسقاطها الاجتماعي القانوني على العدالة، ثمّ العلمي في العلم الديني، قد ساهمت طويلًا في صوغ نموذج داخل الإسلام للمسلم الشريف بوصفه مدنيًّا أكثر منه بدويًّا أو فلاحًا: فقيه، مفتي أو طبيب، يُفكّر من خلال الذاكرة والخبرة اليوميّة، عاشق للرهافة الروحيّة والماديّة التي تقدّمها المدينة، ولكنّه متجنّب للإفراط، محترم للطقوس ومتردّد على المساجد؛ بل حتّى «رجل مسجد»: إمام في الصلاة وواعظ، ومفتي. أضف إلى ذلك أنّ كلّ مسلم عدل يمكنه، نظريًّا ممارسة الإمامة في الصلاة.

وهنا، يظهر غموض بين الفعل الشخصي وآثاره الجماعيّة. فالأمّة الإسلاميّة تعتمد على قيمها أقل ممّا تعتمد على الإيمان الفردي الذي يحفّز العمل الفردي الممارس وفق النظام الاجتماعي الإسلامي. فالمسلم لا يبحث عن خلاصه من خلال أعماله بصفتها تلك، قدر البحث عن الخلاص من خلال إدراج تلك الأعمال في النسيج الاجتماعي المسلم. ومن هنا، الانسحاب نحو التصوّف.

٤ ـ ابتعاد الصوفي:

ظلّ الصوفي هامشيًّا في الواقع، إن لم يكن أحيانًا مشبوهًا في نظر

الأرثوذكسيّة الصرفة. فهو يضع فكرة إصلاح الجماعة في مرتبة ثانويّة، ويركّز على صعوده الشخصي نحو الله، ويحاول باتّحاده مع الله أن يغدو «الإنسان الكامل»، ولكنّه إنسان منعزل ومنفصل عن البيئة الاجتماعيّة.

والفكرة المعتادة في بعض التيّارات الباطنيّة في الإسلام، أنّ العلم (المعرفة النصّية الظاهريّة) المراد به توجيه السلوك، غير قادر على عكس الجوهر الإلٰهي في الروح؛ وأنّ العقل «المتعقّل» البشري لا يمكنه إدراك صفات الله اللامحدودة والمذهلة ولا مقاصده، وأنّه لا يُمكن إلا لتحوّل نوعي في العمل الروحي أن يسمح لبعض الأفراد، وخاصّة من يُنعم عليهم الله بنوعٍ من الكرامات بعد دُربة ومشقّة، بالوصول إلى معرفة حدسيّة بالمطلق الإلٰهي، عن طريق القلب الذي يُوفّر بعض العناصر للروح.

ومن هنا، فإنّ العارف يعيش في حالة دائمة من الانتظار والبحث؛ فأفعاله الخارجيّة (الزهد، والتمارين الروحيّة، وكذلك إقامة الفروض مع زيادة النوافل)، إنّما تهدف إلى إعداده لإمكانيّة دخوله في حالة كشف إلٰهي؛ والارتقاء إلى حالة الوجد. وهو يجمع بين السلوكيّات الجسديّة (الحركات الطقسية، والصوم، وحتى الرقص أو الغناء) مع رغبة في ممارسة ملكاته الروحيّة للابتعاد عن الضلال والبحث عن الحقيقة.

أمّا التنظيم الاجتماعي لطرق الدراويش أو الطرق الصوفيّة، وأساليب طلب النشوة، والعلاقات بين الشيخ والمريد، ومختلف المراحل المتتالية التي يمرّ بها قبل الوصول إلى الكمال، والخلاف في المصطلحات «الإجرائية» ومراتب الأحوال التي تظهر بين مختلف «المدارس» الصوفيّة، فإنّ ذلك يُشكّل أحد أقوى التيّارات الروحيّة في الإسلام التي أنتجت أدبًا وفيرًا.

فهذا التيار يسلّط الضوء على ثلاث نقاط أساسيّة من اللاهوت الإسلامي: استحالة تمثّل منطق العقل الحيّ للمطلق الإلٰهي؛ والطابع المتفرّد للعلاقة التي يمكن أن تنشأ بين الله الخالق وأيّ من مخلوقاته؛ والمقصد الفردي للحياة البشريّة التي تهدف إلى خلاصها الشخصي الأبدي.

ومع ذلك، فإنّ القوام الاجتماعي للصوفيّة التي أشرنا إليه (الهيئات، والأساليب، وتنظيم الطرق والمشيخة...) والذي يُشكّل موضوعيًّا أحد

مظاهر حياة الأمّة المسلمة، يُبرّر الأهداف الاجتماعيّة السياسيّة العميقة لبعض المتصوّفة الذين أمّلوا، على غرار أبي حامد الغزالي، في أن يُساهم التصوّف، من خلال نوع من «الإصلاح الفكري والأخلاقي» الذي يشمل العديد من الأفراد، في رفع النسيج الاجتماعي الإسلامي نحو نقاء الشريعة، ومحو الفصل بين الدنيوي (المدنّس) والمقدّس الذي غالبًا ما طَمَسَ، في ذاك الزمن، السياسة الإسلاميّة.

وعمومًا، فإنّه تُوجد أسباب كثيرة تُفسّر ارتداد التصوّف في المجتمعات الإسلاميّة، منها أصوله الأجنبيّة والشعبيّة، وطرائق اندراجه في التاريخ؛ وخصوصيّات سلوكيّاته الاجتماعيّة.

منذ البداية، كانت عمليّة نقل العديد من العناصر الهندوسيّة والفارسيّة (المشاعر والمفاهيم والأعمال)... التي تُشكّل جوهر الحركة الصوفيّة، مناط شُبهة عند العلماء العرب. ويكفينا قراءة بعض أطروحات التصوّف الإسلامي لنقف على هذا الأمر. فهي تُفسّر بسهولة الانسحاب الذي شعر به الفقيه المتشبّع بالمنطق اللاهوتي العقائدي (علم الكلام) والأدب.

أضف إلى ذلك أنّ تطوّر الدراسات حول الأصول الاجتماعيّة للصوفيّين من ناحية، والبيئات التي عاشوا فيها بالفعل من جهة أخرى، تُظهر أنّ جماهير الصوفيّة، على الرغم من اعتناق أناس مرفّهين من عِلية التجّار وكبار العلماء للتصوّف، وعلى الرغم كذلك من علاقات المتصوّفة بنخب البلاطات والمساجد، تنتمي في المقام الأوّل إلى طبقات اجتماعيّة اقتصاديّة متواضعة جدًّا ماليًّا وفكريًّا.

وقد كانت هذه الظاهرة مذهلة في ذروة العصر الذهبي؛ ففي القرن الثالث الهجري، كان كبار رؤساء الصوفيّة من الحرفيّين الذين يعملون يدويًّا، ومنهم السريّ السقطي (ت٨٦٧م) الذي كان تاجر ملابس وسقط المتاع؛ وأبو حمزة الصدفي (ت٨٨٢م) الذي كان نقّاش أصداف؛ وحمدون القصّار (ت٨٨٤م)، وكان قصّارًا يغسل الثياب؛ وأبو سعيد الخرّاز (ت٨٩٠م) الذي كان خرّازًا يخيط الجلود؛ وأبو جعفر الحدّاد (توفي ٩١٠م) الذي كان من شيوخ الجُنيد أحد كبار ملهمي الحلاج.

وقد كان هذا التقليد قديمًا؛ لأنّه يعود إلى سلمان پاک [سلمان الفارسي]؛

أي: سلمان النقيّ، وقد كان حلّاقًا، وهو أوّل صوفي اعترف به النبيّ محمّد، والنموذج التقيّ لأرباب البازار.

ففي نهاية القرن الثالث الهجري، أدّى التوسع الجغرافي للإسلام إلى استيعاب تقنيات واحتياجات نابعة من الثقافات والمجتمعات المفتوحة، ونموّ العلاقات التجارية، وتوسّع دور المدن كعوامل للحضارة ومراكز للإنتاج. وسرعان ما شمل تطوّر الصناعة، الذي «انطلق» في القرن التاسع، ولا سيّما من خلال صناعة الورق والسكّريات، مجالات أخرى عديدة؛ صناعة الأسلحة، والحديد، والنحاس، والجلود، والمنسوجات. أو قد كانت المؤسّسات، التي ظلّت في الغالب حرفيّة، تجمع أرباب الصناعات في طوائف مهنيّة سوف تثبت منذ وقت مبكر تقبّلها لسلسلة مزدوجة من التأثيرات، المتناقضة مبدئيًّا، لكنّها ستتمكّن من التآلف لكي تشكّل أحد أهمّ التيارات الخاصّة بالتصوّف الإسلامي؛ الفتوّة.

٥ ـ الفتوّة من الطائفة المهنيّة إلى الطريقة الصوفيّة:

في الأصل، يُمثّل الفتيان (مفردها فتى) المراهقة واندفاعاتها المحمومة، قبل أن يغدو اللفظ، عبر الانزياح الدلالي، دالًّا على الشطارة المنظّمة ـ كما هو معروف أيضًا في العصور الوسطى في الغرب ـ ومؤسّساتها، وأخلاقها، وانتظامها الهرمي وقيمها السرّية، وجميع ما تُبشّر به من معتقدات وطقوس محليّة كانت أو إسلاميّة؛ أي: ذاك الميل إلى الباطنيّة عند جماعة منغلقة نسبيًّا على نفسها.

ومن هنا اتصال عالم اللصوصيّة بالجمعيّات السرّية الحقيقيّة، من باطنيّة وقرمطيّة، التي تميل نسبيًّا نحو إرهاب دينيّ هو في آنٍ معادٍ للسُّنَّة، وسياسي معادٍ للخلافة، واجتماعي اقتصادي معادٍ للإقطاع.

وقد كان عالم الطوائف المهنيّة كذلك مرتبطًا، بحُكم قاعدته الشعبيّة، بهذه الأوساط، ديموغرافيًّا وثقافيًّا (الحراك الاجتماعي، مجموع المعتقدات السحريّة الدينيّة المتأثّرة ولكن غير المشربة بالثقافة النصّية واللاهوتيّة السائدة في المساجد والمدارس) أكثر من ارتباطه بتلك الأوساط مهنيًّا (العلاقات التجاريّة وأنماط العيش).

وقد أدّت منظومة القيم والالتزامات الاجتماعيّة والاقتصاديّة عند الطوائف المهنيّة (الحاجة إلى حياة تجاريّة محكومة باستقامة نسبيّة، وللتعاون بين الطوائف المهنيّة واستقلالها) إلى نشوء مفهوم راقٍ للتّضامن عند الشُطّار: مشاعر الشرف، الأخوّة، مساعدة الضعفاء والمكروبين من أهل المهنة، التي ستتجلّى في ميول تلقينيّة وباطنيّة.

فانطلاقًا من القرن التاسع الميلادي، بدأت المدارس الصوفيّة في التمأسُسِ، وتحوّلت إلى طُرُقٍ تجمّعت أو أُنشأت على يد شخصيّات قويّة، تقترح كلّ منها سلسلة (تربطها عادة بالنبيّ) من أجل ضمان أصالة الطريقة وفعاليّتها؛ أي: مجموع الوسائل المادّية والروحيّة التي تُمكّن المريدين من التقدّم في المعرفة الباطنية والكشف الربّاني. لكن هذه المسارات تميل إلى أن تصبح ثابتةً، وإلى أن تتحوّل إلى مجرّد سلسلة من الطقوس.

وإذا ما كانت الطرق الصوفيّة الكبرى تحتفظ بسموّ روحي كبير لا يمكن إنكاره، إلا أنّنا نجد بالمقابل أنّ مراكزها المحليّة أو العديد من الطرق الصوفيّة الإقليميّة ستلعب بلا شكّ دورًا هامًّا في إعادة توزيع الثروات من خلال الزكاة والتبرّعات الخيريّة، وهو ما يُعزّز التضامن بين الأعضاء، ولكنّها ستتضمّن كذلك العديد من العادات والتقاليد المقتبسة من المعتقدات الشعبيّة، وستقع تحت سيطرة بعض العائلات التي ستستغلّها لتكوين ثروات.

وهكذا، فإنّ انتشار التصوّف داخل الجماهير الأقلّ تأثّرًا بالإسلام «المكتوب»، والمحتقرة من قبل «الإنسان العربي الراقي» (الإنسان الشريف)، والتي غالبًا ما كانت خاضعة لتقسيمات داخليّة متعدّدة، أدّى إلى أن يظلّ التصوّف عُرضةً لسهام فقهاء البلاط ونقمة الحكّام - حتّى وإن كان بعضهم مثل المرابطين أو الموحّدين أو الفاطميّين، يعترفون به في ابتداء أمرهم أو يتبنّونه لاحقًا - كما هو الشأن على الأقلّ ضمنيًّا تجاه كلّ إصلاحيّة علميّة أو مهدويّة سياسيّة.

وعلاوة على ذلك، فإنّ التصوّف يميل إلى التطوّر في أوقات الانحدار التاريخي، وهذه ظاهرة تتجاوز العالم الإسلامي وتنطبق على كلّ أشكال التديّن؛ فبمجرّد انقسام السُنَّة والشيعة، اجتذب التصوّف العديد من العقول التي أحزنها فصل الزمني عن الروحي، وانكسار الوحدة الإسلاميّة. ومن بين

القوى الحيّة للإسلام، ومن أجل الهرب من واقع غير مطابق لما يطلبه الشرع، هرب البعض نحو التأمّل الصوفي، لتفقد الأمّة بذلك من كان مرشّحًا لتولّي قيادتها سياسيًّا. وكانت هذه هي حال الغزالي.

كما توجد حالة نفسيّة اجتماعيّة أخرى قد تكون لعبت دورًا ضدّ التصوّف في أنقى صوره، وهو التشاؤم الذي ساهم، اعتبارًا لتواصل جهل الفرد بمصيره يوم القيامة، في إدراج شعور بالكرب في الإسلام، وهو الشعور الذي عادة ما يحدّ منه أمل المؤمن المسلم في خلاصه ما دام يقرّ مخلصًا بوحدانيّة الله ومصدّقًا بنبوّة محمّد؛ فقد كان هذا الشعور متعارضًا مع البحث عن السعادة الدنيويّة التي يسمح بها الإسلام بوصفه «يُسْرًا» للمؤمنين ما داموا يحترمونه.

وهذا ما يؤدّي إلى أحد الأسباب الأخرى التي تدمغ التصوّف الإسلامي سوسيولوجيًّا بسمة الغموض؛ خصوصيّة سلوكه الاجتماعي قياسًا بالنموذج البدئي لـ«الإنسان الوسط»؛ فالصوفي يميل إلى أن يكون في طبيعة داخليّة (انعكاس الله على السرّ، أعمق مكان حميميّ للرّوح) وخارجيّة، حيث يحضر الله مباشرة (آيات الخلق: النجوم، خلق الإنسان، الضياء): ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٣ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٤ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝٥ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ﴾ [الجاثية، ٣ ـ ٦].

فإمكانيّة الانجذاب الروحي تقابلها إمكانيّة الكرامات؛ أي: انكسار الارتباطات السببيّة التي سنّها الله عادة. ومن المؤكّد أنّ اللاهوت الأكثر صرامة يعترف بإمكانيّة ذلك، ولكنّه يفضّل تفسير ضمان الفعل البشري بثبات تلك الارتباطات ذاتها في كلّ لحظة يريدها الله، هذا علاوة عن الشكّ في القوى السحريّة التي قد تظهر عند الصوفي، والتي غالبًا ما يستخدمها بعض مهرة المشعبذين أو أرباب الأحوال الصادقين نسبيًّا، لإبهار الحشود.

٦ ـ الصوفي «غير العادي»: الملامتي:

ثمّ ظهرت صورة «المجنون الحكيم» الزاهد أو الوليّ، وهو الملامتي

(اللائم/الملوم) الذي يأتي، من خلال تحرّره من الأطر الاجتماعية ونماذج السلوك، **الفواحش وشائن السلوك ويلبس أحطّ الثياب كي يُسقط نفسه من أعين الناس فيسلم من آفة الجاه، ويكسب بالتالي رضا الله ويحظى عنده بالقبول من أجل رضاه بالدون، وهذا ضرب من** الوعظ الإيمائي من خلال السلوك، والخطاب الحيّ والعاطفي، المقصود منه إزعاج السكينة الدينيّة عند المترفين أو غير المبالين بالمستضعفين.

وبالتالي فإنّ صورة الملامتي متناقضة: فبرجوعها إلى فكرة الوليّ الخفيّ، فهو تُؤدّي إلى نمط مخصوص للاندماج الاجتماعي عن طريق سلوك متعارض مع السلوك المعتبر. ومن هنا فإنّ الازدراء الداخلي الذي يحسّ به الصوفي تجاهه، يتمظهر خارجيًّا بمجرّد أن يعتبر الفرد نفسه بصدق أنّه أسوأ الناس، ويعرّض «نفسه اللوّامة» إلى لوم الناس، ويسعى إلى أن يزدروه لكي يجعلهم، بضرب من التناقض، واعين بالأخطاء والسلوكيّات الواجب تجنّبها.

ويتّضح غموض هذه الصورة من وجهة نظر مزدوجة؛ فقد كانت من ناحية أولى بمثابة مبرّر ظاهري للعديد من التجاوزات والأعمال الشاذّة، والشعوذة، واستغلال الحماس الشعبي من قبل القُصّاص، ومن قبل بعض أتباع القنلندريّة، وما إلى ذلك، والتي غالبًا ما وقفت ضدّها النزعة النصّية السُّنّية، مع أنّها كانت تُمثّل شكلًا هامًّا من أشكال المقدّس في صفوف الجماهير المسلمة بسبب القطيعة الثقافيّة بين العلم النخبوي والحكمة الشعبيّة المحليّة أو الإقليميّة.

ثمّ هي تبدو من ناحية أخرى، وكأنّها تنتقص من دور وأهميّة التسهيلات الطبيعيّة التي وضعها الله تحت تصرف النّاس للتغلّب على الصعوبات أو التكيّف معها؛ أي: الوسطيّة التي يقتضيها الواقع؛ فأهل السُّنَّة حذرون بالفعل من أثر التقوى المفرطة والورع الديني المبالغ فيه على عامّة المؤمنين. وهم أكثر حذرًا تجاه إغراء الباطنيّة. وهم يخشون الميل إلى معرفة شخصيّة متميّزة قد تهدّد بتفكيك الإسلام إلى حركات فكريّة غير متوافقة ومنقطعة عن بعضها البعض؛ أي: كسر وحدة الشعور والسلوك عند الجماهير من خلال التركيز الشديد على التجمّعات المجزّأة (وفي هذه الحالة: مدارس التصوّف،

والطرق الصوفيّة)، وعلى الحياة الداخليّة للفرد وبالتالي الهروب من نسيج الحياة الاجتماعيّة، وعدم المشاركة في تشكّلها المستمرّ.

ولضمان تماسك المجتمع الإسلامي، وتواصل الجماهير مع النخب، فسيؤكّد أهل السُّنَّة على حاجة الجميع للممارسات الشعائريّة في الحياة الاجتماعيّة، وهي ممارسات شعائريّة حرفيّة من شأنها أن تمنع المؤمنين من الهروب نحو تفكّك الوعي والانجذاب القدسي الجمالي، اللذين قد تخلقهما في الغالب الأساليب الباطنيّة من خلال الرقص والغناء في نفوس العامّة، بدلًا من «تفريغ» الذات لله كما كان يسعى إليه الحلاج.

وبصفة أكثر عمقًا، فإنّ التصوّف يفترض معرفة حدسيّة بالله، وبالتالي معرفة محض فرديّة وغير اجتماعيّة البتّة. ومن هنا، وبما أنّ الصوفي لا يدّعي تفسيرًا مجازيًا أو رمزيًا للشريعة (وهذا هو الشائع)، فهو يميل إلى هندستها بما يُمليه عليه ذوقه الفردي. ومن المؤكد أنّ الطرائق، والأساليب، والتفسيرات ذات المنحى الباطني نسبيًا، والتجنيد الاجتماعي الاقتصادي لمختلف المدارس الصوفيّة، ولمختلف الطرق الصوفيّة، إنّما تُشكّل ظواهر اجتماعيّة قويّة.

ولكنّ الصوفي في جوهره، يميل إلى تشكيل رؤية وسلوك ديني شخصيّيْن (تربية المريد على يد شيخه)، ومن ثمّة، حصول نتيجة مزدوجة: فهو يميل إلى التقليل من شأن نماذج ومضامين المعرفة النصيّة الدينيّة (الطقوس، الوعظ المسجدي، كثافة التقوى الرسميّة...)؛ ويميل إلى تصوّر أرستقراطي للدّين، وإنشاء نظام غير متطابق مع الهرميّات القائمة.

وهنا ينفتح في ذات الوقت، من وجهة نظر روحية وأخرويّة، على مراتب الأولياء المنتشرين حول قُطْبٍ قد يكون عيسى المسيح أو المهدي؛ ومن وجهة نظر اجتماعيّة محليّة، على شيخ الطريقة الصغيرة، أو حتّى على الوليّ الذي قد يكون مجرّد دجّال يستغلّ سذاجة أتباعه وتصديقهم بالخرافات.

فمن خلال أصله الشعبي، وجذبه أساسًا لجماهير غير متشبّعة بقوّة بالإسلام النصّي، فإنّ التصوف يُؤدّي بشيء من المفارقة إلى مفهوم فيضي ونخبوي للدّين؛ في حين تُقدّم الرؤية الشرعيّة للأطر الاجتماعيّة الدينيّة تصوّرًا ديمقراطيًا وجماعيًا لها.

ولكن هذا النظام في عالم الدنيا، وهذه مفارقة أخرى، يبدو معكوسًا؛ فالرؤية الراقية للوجود والثقافة والتأدّب وإظهار الإيمان التي يتميّز بها الأديب العدل، تتعارض في الواقع مع رؤية الصوفي الذي غالبًا ما يكون سلوكه منحرفًا، إن لم يكن شاذًّا.

وقد ظلّ التصوّف الراقي بطبيعته هامشيًّا؛ فبعد طيش الشباب، تتمّ «توبة» الخطاة، من كبار التجّار أو الأغنياء، بالأحرى بالتوجّه نحو التقيّد الدقيق بالطقوس وبذل الصدقات، والتضامن، والانتظام الحضري، أو التعليم، وحتى تطهير الممتلكات (إنشاء الأوقاف، وهذا موجّه أيضًا لصدّ أطماع الحكّام)، أكثر من التوجّه نحو التصوّف النقيّ. فردّة الفعل هنا ليست من طراز ردّة فعل الأمير بوذا؛ فالتحوّل يتمّ نحو التقيّد بالنّصوص، لا نحو الزهد في خيرات الدنيا.

تاريخيًّا وسياسيًّا، يمكن تفسير هذه الهامشيّة بأسباب مختلفة؛ فمن ناحية، فإنّ المريد يقوم من أجل البحث عن أفضل مسار ممكن وفق مزاجه ونفسيّته، في طلب اليقين، بالانتماء إلى عدد من الطرق الصوفيّة، ولكن إذا كانت هذه الانتماءات المتعدّدة ستساهم في زيادة كثافة العلاقات الاجتماعيّة وتجانسها، فإنّ كثرتها من ناحية أخرى غالبًا ما تُعيق تعميق الكشف الربّاني؛ فالاجتماعي يتغلّب على الروحي، وبذلك يسجّل التصوّف المنطلق في البداية من السوق، وبعد أن ألهم بعض أهمّ وأكبر مفكّري الإسلام، عودته إلى صفوف الشعب.

ومن ناحية أخرى، فإنّ السيطرة الاستعماريّة غالبًا ما كانت تُوالي الأسر الكبيرة المتحكّمة في الزوايا الصوفيّة التي تمكنّت من لعب دورٍ في الاغتراب الدنيوي من خلال الحفاظ على حماس ديني تقليدي سيحاربه الإصلاحيّون السلفيّون والعلماء باسم نقاء الشريعة، والثوريّون الاشتراكيّون والدول الجديدة باسم التنمية. إنّها إدانة للطرق الصوفيّة القديمة المشبوهة، أو المتّهمة على الأقلّ بإغراق الطاقات الحيّة التي عليها تغيير الواقع، في أحلام زائفة...

٧ ـ الصوفي والفقيه: العارف والعالم:

لقد كانت الفترات التاريخيّة مواتية إلى حدّ ما لتصاعد التصوّف؛ فقد

أدّى العزوف عن الشأن السياسي، ونقص انغراس الإسلام في صفوف جماهير متنوّعة جغرافيًا، إلى انتشاره، ولكن ميوله الأرثوذكسيّة سمحت له مرارًا وتكرارًا بلعب دور كبير في الدفاع عن المذهب السُّنّي، فقد حارب الروح الهجوميّة والدعويّة للتشيّع بمن في ذلك الفاطميّون في مصر، ومن خلال مرجعيّته الخاصّة وتقديسه العاطفي للإمام عليّ وذرّيته، بإخماد أحد المصادر الرئيسة للطاقة الروحيّة والمذهبيّة المثيرة للجدل في التشيّع.

وإذا كان الوزير السلجوقي نظام الملك قد شجّع نشر المدارس، وهي معقل للنصيّة السُّنّية، فإنّه شجّع أيضًا، وهذا من مقتضيات الحرب على كلّ الجبهات الأيديولوجيّة، انتشار الخلوات الصوفيّة. ولن تكون رحلة الغزالي الروحيّة سوى انتقال من هذه إلى تلك.

على أنّ ظهور هذه الاستخدامات السياسيّة للتصوّف من قبل السلطة، إنّما ظهرت في أوقات ضعف نسبي؛ فمن الناحية العمليّة، كان التصوّف بطبيعته ميّالًا في الظاهر إلى معارضة سلطة الحكّام وسلطة «رجال الدين». فقد كانت ثقافته الباطنيّة، بتفكّكها في تأويلات رمزيّة مجازيّة، ستضعه على حافة التدهور، كما كان تمجيده البُعد العجائبي يجعله في صدام عنيف مع الأحكام الشرعيّة.

أمّا نظامه التلقيني، الذي يحبذ استخدام السرّية، فكان يتناقض مع المبدأ السُّنّي الأساسي المتمثّل في الظاهريّة القائمة على المساواة، ويُغذّي الشكوك ـ التي تأسّست تاريخيًا على أعمال القرامطة أو الباطنيّة ـ عند أرباب السياسة، وهو يستبعد، لصالح الإلهام الفردي والبحث الشخصي عن الكشف الربّاني، علمًا طالما رعاه الفقهاء تعليمًا وممارسة وتطويرًا.

ومن هنا، برزت التوليفات التي وضعها الأخلاقيّون؛ فمن أجل محاربة نوازع الضلال التي تتهدّد «أهل الدنيا» مرّة تلو أخرى، ومحاربة الرياء والزهو بالأعمال والاهتمامات الذي يترصّد الصوفي السالك، فقد حدّد الإسلام صورةً مخصوصة: هي صورة الإنسان التقيّ الذي يعيش، مع استصغار ذاته داخليًا وإكثاره من النوافل سرًّا أو تنسّكه، حياة تستجيب لأعراف البيئة المتوافقة نسبيًا مع الأحكام الشرعيّة والقيم الأخلاقيّة والتقيّد بالعبادات.

ولطالما أُشير في هذا الصدد إلى مثال النبيّ محمّد بعد عودته من رحلة

المعراج وصعوده ليلًا إلى السماء ليكون ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٩]، في اقترابه من الذات الإلٰهيّة، ثمّ عودته لمباشرة شؤون الدنيا والدعوة اليوميّة. هذا هو المثال الذي يبرّر رفض الانغماس في الورع وترك شؤون الدنيا.

وبهذا، فإنّ الأرثوذكسيّة لم تُعرّف الزهد على الطريقة المسيحيّة بأنّه ازدراء خيرات الدنيا؛ بل عرّفته بأنّه الزهد في اعتبارها منتهى الغايات، واستخدامه ـ كما السلطة والعلم ـ لنشر الإيمان بالله في الدنيا، وهو أفضل أعمال المؤمنين.

ويُمثّل التصوّف أحدَ أهمّ جوانب الحضارة الإسلاميّة، وقد أثّر بشكل أو بآخر على مختلف الطبقات الثقافيّة؛ ولكن بسبب هذا التنوّع في الكثافة، فإنّه لم يحقّق اندماجه الاجتماعي إلا نسبيًّا، ومن هنا الانزياحات الدينيّة المقابلة لهذا التقسيم الطبقي؛ فمقابل الموقف الحرفي المعترف بلعبة العقل في حدود نصّ الوحي، تتعارض من جهة أولى، الفيوضات والكشوفات الروحيّة والأدبيّة التي تتماشى مع تساميات الديانات الأخرى؛ ومن جهة ثانية، مع زُهدٍ شعبي متحمّس بالتأكيد، ولكنّه في كثير من الأحيان كابح للفكر إن لم يكن للفعل، وتشوبه خرافات محليّة كثيرة يستغلّها العديد من المشعوذين أو السلطة القائمة.

ومن هنا جاء الخلاف الأساسي في الإسلام بين الصوفية في اتّهام علماء النصّ بوقوفهم وراء «قتل أولياء الله» (الحلاج، السهروردي...) وعلماء النصّ الذين يتّهمون الصوفيّة بالطموح، عبر فيوضاتهم وتوحّدهم بالله، إلى تأليه الإنسان، وبالتالي الوقوع في الشرك.

ويرتدّ هذا التعارض على المستوى العلائقي؛ فبإعلانه «الله أكبر»، يعترف الفقيه بـ«صَغَارِه»، ويؤكّد غيريّته الوجوديّة. أمّا الصوفي، فهو يفترض على العكس من ذلك، رفض استحالة التغاير مع الله، ويعلن رجاءه في تلاشي المادة لفائدة العقل ـ ومن هنا الاستعارات الشائعة للشعر الصوفي: السكر من الخمرة، ومن الحب، والسكر من الحرب، وسكر الموت الذي سيكون لقاءً مع الله.

فهل يمكن أن نستنتج أن الصوفي يعزل نفسه عن المجتمع، في حين

ينسج الفقيه وينظم الروابط الاجتماعيّة بين الناس والجماعات؟ أم على العكس من ذلك، يدعو الصوفي إلى تقارب جميع الناس نحو الله، بينما يفصل الفقيه الأفراد بتصنيفهم في أدوارهم الاجتماعيّة؟ إنّها الأخطار المدركة والتي تؤخذ في الاعتبار من خلال السلوكيّات الوسيطة التي ينادي بها الصوفيّون المعتدلون: «**التمس الله في قلبك وعش مثل بقيّة الناس**»، والعقلانيّون المعتدلون (الأشاعرة): «**الإيمان بالله دون تكييف**».

أيضًا، على الرغم من ألمع النجاحات، وعلى الرغم من الشخصيّات الكبيرة التي تميّز التصوّف الإسلامي ـ الجنيد، الحلاج، ابن عربي، الغزالي، جلال الدين الرومي. . . ـ فإنّ نموذج الصوفي يظلّ أقليًّا مقارنة بـنموذج الإنسان المتديّن المسلم، وثانويًّا في لائحة الأخلاق الإسلاميّة قياسًا بتعظيم نموذج اجتماعي شائع: الإنسان العدل، التقي الذي يعيش حياة أسريّة ومهنيّة طبيعيّة، ولكنّه يقوم ببعض الأعمال النافلة (الصوم في غير رمضان، الصدقات الاختياريّة، قيام الليل. . .) كي «يشتري» بركات الله ـ أو مجرّد رحمته ـ من خلال تلك «الأعمال»، وهو يجسّد الطابع المزدوج الذي يسم به الإسلام الفقهي نجاة الفرد في الدنيا والآخرة الجهد الشخصي لتحقيق مجتمع مسلم في الدنيا يسهّل هذا الجهد، والخضوع لله.

فهذا الإنسان هو ما ينهض عليه الإسلام، بما يمثّله عدديًّا، وباندماجه في المجتمع المسلم وضمان استمراريّته، أكثر ممّا ينهض على قوّة التفكير أو البطولات. إنّه الجوهر الاجتماعي للإسلام.

ومن هنا، فإنّ أكبر شخصيّة راسخة في النفسيّة الدينيّة الإسلاميّة تظلّ شخصيّة العالم، عالم العلوم الدينيّة، الذي يعلّم الناس العدل. وهذا العالم هو محلّ تبجيل (لا محلّ اقتداء دائمًا) ما دام عارفًا بالشريعة. لكن الطلب على علمه الديني وفقهه يتزايد حين يترافقان مع ثقافة وفنّ عيش، لا تُشين العلم؛ بل على العكس تزينه؛ لأنّها ترمز إلى أنبل المتع التي منحها الله للإنسان في هذه الدنيا. وهذا التقيّد بالعلم الشرعي لا يقبل بأيّ تراخٍ في القيام بالعبادات، ولا يتحمّس مطلقًا للدعوة الصوفيّة.

ومع ذلك، فإنّ الأمر لا يخلو من تكامل خفيّ بين العالم والمتبصّر، فكما هي الحال في الديانات الأخرى، فإنّ التصوّف واللاهوت يضعان على

محورين مختلفين وإن كانا متشابكين، الرحمة والشعور الديني؛ أي: التعبير المقدّس والخبرة المقدّسة؛ إلا إنّ اختلاف أسلوب كليهما في الفهم من شأنه أن يولّد، من خلال الرغبة في العودة إلى النقاء خلال فترات الانحطاط التاريخي، إلى تصلّب في الفقه وفي التقيّد بنصوص الشريعة، وهو ما يمكن أن يؤثّر بالقوّة التي نعرفها على الاستراتيجيّات السياسيّة. وحينها يكتسب التقيّد الحرفي بالشريعة قوّة تقديس النصّ.



الفصل السادس

من الاستشراق القانوني إلى تغريب الشريعة

ملامح معاصرة

هل يقتصر القانون على مجرّد إضفاء الطابع الشكلي على الهياكل الاجتماعيّة، أم هو ما يُحدّد الهويّات الثقافيّة؟ لقد شكّل قانون الأحوال الشخصيّة (وضعيّة المرأة) خلال الفترة الاستعماريّة، قيمة/ملجأً وحصنًا ضدّ الإغراءات ومحاولات التخريب الصادرة عن حضارة الحاكمين الاستعماريّين. وقد كان من الممكن حينها وفي الحدّ الأقصى، اعتبار أنّ القانون الجنائي (العقوبات الجسديّة) يُمكنه من خلال ما يتضمّنه من ردع قويّ حماية الأخلاق الإسلاميّة القديمة.

وكانت تلك الفترة أيضًا فترة الاستشراق القانوني: تساؤلات حول النظم القانونيّة التي لم تتولّد عن القانون العامّ (*Common Law*) على الطراز الأنجلوسكسوني، أو عن وثيقة قانونيّة مكتوبة (*scripta ratio*) على الطريقة الرومانيّة.

وبحلول زمن الاستقلالات الوطنيّة، حاول الحداثيّون المسلمون تخفيف قانون الأحوال الشخصيّة ـ فقد قام المستعمرون بإزالة أحكام العقوبات قانونيًّا. وقد تمّ ذلك بروح سلفية في معناها الأوّلي: الانتقاء ممّا في مدونّة الفقه الإسلامي، التي ما زالت تُقَيَّم حينها وفق علم أصول الفقه الكلاسيكي، مقاييس غير «صادمة» للغرب ـ أي: الأقلّ ابتعادًا عن المقاييس والقيم الغربيّة ـ مع مراعاة الأحكام القرآنيّة الصريحة.

وكانت تلك الفترة أيضًا بداية التغريب القانوني، حيث تسارعت العمليّة تحت ضغط مزدوج. ضغط أيديولوجي مارسته حقوق الإنسان وعمليّة إرساء

الديمقراطيّة من جهة أولى، وضغط اقتصادي وجيوسياسي من أجل السيطرة على منابع الطاقة من جهة ثانية.

ومن هنا، كان اختلال المجتمعات المسلمة قد تمّ تجاه الخارج بقدر ما تمّ في أعمق أعماقها، وقد تميّزت خمسة مجالات باشتداد الصراعات فيها بوجه خاصّ: تقنين الشريعة؛ وضعيّة المرأة؛ العقد الدولي؛ حقوق الإنسان؛ عقوبات الدم.

١ ـ تقنين الفقه:

يتمثّل الفقه في إصدار الفقيه استشارات قانونيّة تقترح تسويات على المتنازعين حسب معرفته بالشريعة (دور الفتوى رئيس)، أكثر منه أحكامًا باتّة يُصدرها قاضٍ بناءً على سوابق قضائيّة قاطعة. ولعلّه من الدلالة بمكان أن يُشير رجال القانون المسلمون المتغرّبون إلى الفقه الإسلامي في الغالب بأنّه «فقه قضاء»، والحال أنّه يتعلّق بآراء وبعقيدة. ولكن المشكلة الرئيسة للفقهاء تتمثّل في الترجيح بين آيات قرآنيّة، بعضها متشابه، وفي الاختيار من بين آلاف الأحاديث النبويّة.

ومن المؤكّد أنّ المختصرات الفقهيّة قد اكتسبت على مرّ القرون من حيث القيمة والاستخدام طابعًا يقرّبها من أن تكون «مجلات قانونيّة». وهذا شأن مختصر خليل بن إسحاق، وتحفة ابن عاصم، ورسالة القيرواني، وهداية الحنفي. ولكن الدولة القومية الجديدة تواجه الآن الحاجة إلى تدوين القوانين، والحال أنّ القرآن كما السُّنَّة ليست قوانين.

ويجمع تدوين القانون بين عمليّتين: الأولى شكليّة: وهي ترتيبه في عناوين وموادّ. والثانية مادية: وهي تقديمه ضمن كُلٍّ متماسك، مدعوم بلاهوت، أو فلسفة سياسيّة، أو رؤية اجتماعيّة ـ أي: بأيديولوجيا. ولكن هاتين العمليّتين لا تكونان دائمًا مُتزامنتين بالضّرورة؛ فالخيارات التي تتبنّاها الدولة ـ رئيس الدولة، العشيرة الحاكمة ـ والتوافقات التي تتمّ بين القوى السياسيّة، يمكنها أن تتعارض مع الرأي العام.

فالتعايش بين مقاييس متناقضة ظاهرة موجودة في كثير من القوانين، وهي ظاهرة ضروريّة لتمكين الفعل البشري من مساحة حرّية نسبيّة، كما هي

أيضًا نتاج لتشتّت الجماعات الاجتماعيّة، وهي تُستبدَل، في قوانين المجتمعات الموحّدة، بقاعدة واحدة، ولكنّها مطواعة، من أجل تجنّب تكاثر المقاييس التي يراد أن تكون أكثر دقّة، ومتلائمة مع المستجدّات الطارئة. أضف إلى ذلك أنّ المقاييس مهما زاد عددها، فإنّه لا يمكنها أبدًا أن تُواكب النوازل المستجدّة المطلوب حلّها.

ومن أجل ضمان فعاليّة العمل، أفرزت الحضارة المنبثقة عن روما وبيزنطة ثلاث سمات للقاعدة القانونيّة: الوحدة، والعموميّة، وعدم التناقض، على أن يُعهد بإصدارها إلى سلطة مركزيّة مؤهّلة.

وهذا ما أدّى في الحدّ الأدنى، إلى التدوين الذي يُمثّل الإجراء الأنسب لإزالة كلّ غموض؛ لأنه يُنظّم الموادّ المختلفة داخليًّا، ويجعلها تتناسق فيما بينها خارجيًّا. فالتدوين، في جوهره، أمر منطقي وفعّال.

وفي المقابل، فهو يُفرز على الفور أثرين: أنّه يجمّد القانون؛ أي: يُكلّس البحث القانوني الذي ينسحب، في مرحلة أولى، من مجال الاجتهاد الفقهي أو العرفي إلى مجال التأويل. ويمكننا هنا إدراك الرجّة التي تتلقّاها العقول التي تقتنع حينها بأنّ مبدأ عدم التناقض هو من جوهر القانون، وليس مجرّد شرط من شروط ضمان أقصى فعاليّته. إنّها الرجّة التي ما تزال مؤثّرة في قوانين نابليون.

فمن الناحية العمليّة، وفي حين أدّى تآكل القوانين وما تعرّضت له من تدمير طوال ٢٠٠ سنة، وإنشاء بنيات تشريعيّة أو فقهيّة مغامرة أو مستقلّة محتكمة إلى حدّ ما للعقيدة، وموازية لها إن لم تكن أحيانًا ضدّها، فإنّ الضرورة، أو الرغبة المبرّرة، في أن تُغطّي الشبكة القانونية عددًا متزايدًا من الأنشطة البشريّة وفقًا للتقنيات الجديدة، وتمدّد النظم القانونيّة العابرة للحدود الوطنيّة والقوانين ما فوق الوطنيّة، جعلت قوانيننا مملوءةً بعدد كبير من المقاييس التي لا تتوافق فيما بينها إلا نسبيًّا، إن لم تكن في بعض الأحيان متعارضة[1]. لا سيّما وقد بتنا نشهد ظاهرة «تجريد الأحكام»؛ فما كنّا نعتقد

---

(١) انظر:

Perelman (Chaim) éd., ***Les antinomies en droit***, Travaux du Centre national de recherches de logique, Bruxelles, 1965, E. Bruylant.

أنّه ثابت أضحى متغيّرًا، وبالتّالي خاضعًا للسلطة التقديريّة للقاضي أو الاختصاص القضائي الذي يجد نفسه مغرقًا بقوانين معقّدة إلى درجة تمنعه من احترامها.

يضاف إلى كلّ ذلك تدهور الاعتقاد القانوني، فالاضطرابات السياسيّة المتكرّرة والتي تُؤدّي إلى إحداث عدد كبير من التغييرات على القانون، تُضعف الاعتقاد في ديمومته وفي وحدته، وبالتالي تُضعف الاعتقاد في عدم تناقضه. كما أن إنشاء القانون وتطبيقه يميلان، بعد هذا التدخّل الطارئ المتمثّل في التدوين، إلى إعادة ظهور هذا الشكل من حرّية الفعل بسبب تعدّد المقاييس. ولعلّه من الجدير بالملاحظة هنا أن تكون حرّية الفعل هذه الناتجة، بشكل غير مباشر، عند المسلمين عن تقديس الشريعة، هي نفسها في قانوننا الحالي، نتيجة ضرب من فقدان الإيمان بقيمة القانون؛ أي: «نزع القداسة» عن القانون...

وعلى العكس من ذلك، هل يشعر المسلمون بأنّ هذه التعدديّة المتناقضة للمقاييس تُشكّل نقصًا؟ هل يشعرون نسبيًّا بعدم ارتياح الضمير؛ لأنّ أصل المقياس الإسلامي وهدفه يستتبعان، بالنسبة للمتقاضين، الرغبة في تطبيقه بدقّة بوصفه أضمن طريقة لطاعه الله؟ إنّها رغبة أكثر إلحاحًا بكثير ممّا نجده عند الغربيّين الحريصين فحسب، على أن لا يُؤدّي المقياس إلى عقوبة ماديّة بحتة... لا يبدو أنّ الأمر كذلك، وهذا رغم إشارة علماء الأخلاق أحيانًا إلى آلام المؤمنين شديدي الورع[٢].

بل إنّ الأمر يبدو على العكس من ذلك؛ إذ يؤكّد حديث نبويّ أنّ الاختلاف رحمة: وقد تمّ في مدوّنات الأحوال الشخصيّة الحادثة في بعض الدول العربيّة، استخدام تعدّد المقاييس. فالمدوّنة المغربيّة لعام ١٩٥٦م،

---

(٢) يقول المحاسبي: **«فعظُمت مصيبتي لفقد الأولياء الأتقياء، وخشيتُ بغتة الموت أن يفجأني على اضطراب من عمري، لاختلاف الأمّة»**. انظر:

Al-Muhâsibî, **Waçâyâ**, texte, Louis Massignon, ***Recueil***, p. 17-20, trad. Smith, **Early Mystic of Baghdad**, p. 18-20.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

المحاسبي (أبو عبد الله، الحارث بن أسد)، **الوصايا أو النصائح الدينيّة والنفحات القدسيّة لنفع جميع البريّة**، تحقيق وتعليق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٦م، ص٦٢.

على سبيل المثال، وإن ظلّت ضمن الحدود القرآنيّة كما تراها أشدّ الرؤى أرثوذكسيّة، إلا إنّها اعتمدت أكثر القواعد تحرّرًا من بين ما يُمكن أن يقدّمه الفقه المالكي.

وقد تعزّز هذا الاتّجاه عند إصلاح المدوّنة في عام ٢٠٠٥م، أمّا قانون الأحوال الشخصيّة التونسي، فقد تجاوز حدود التفسير التقليدي للقرآن: فقد توجّه، من خلال سلسلة من الاستدلالات والترجيحات، إلى منع الطلاق وتعدّد الزوجات(*).

كما أنّه استقى بعض أحكامه، بهدف التيسير، لا من المذهب المالكي السائد في البلاد؛ بل من مذاهب أخرى [المذهب الحنفي والمذهب الجعفري مثلًا ـ المترجم]. أمّا بالنسبة إلى القانون الجزائري لعام ١٩٨٤م والذي اعتمد قواعدَ الفقه المالكي، فقد أطلق عليه اسم «قانون العار» من قبل النسويّات والليبراليّين.

ولكن استخدام تعدّد المقاييس في وضع القوانين يؤدّي إلى نفي تعدّدها؛ لأنّ الاختيار سيتمّ مرّة واحدة وإلى الأبد من قبل المشرّع، سواء للقاضي أو للمتقاضين، فبعد إدراج المقياس الوحيد في المجتمع المقصود (إذا نجح ذلك)، هل تُؤدّي الضرورات، والاختلالات الأسريّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، وما إلى ذلك، على المدى الطويل إلى بعض التباين في تطبيق القواعد من قبل القضاء؟

وبهذا المعنى، فإنّ المدوّنات الإصلاحيّة تساهم كذلك وفي ذات الوقت، وهذا من المفارقات، في تحديث الشريعة الإسلاميّة، وفي خلق خلافات جديدة قياسًا بالشريعة الكلاسيكيّة.

أ ـ تأكيد خيار الدولة:

تتلاقى حركتان لتحقيق التوحيد النسبي للشريعة الإسلاميّة منظور إليها في مختلف تجسّداتها الوطنيّة:

(*) القانون التونسي يمنع تعدّد الزوجات ويعتبر الزواج بثانية لاغيًا قانونيًّا بوصفه «**زواجًا على غير الصيغ القانونيّة**»، ويُعاقب عليه. لكنّه لا يمنع الطلاق (كما يقول الكاتب)؛ بل يُقيّده ويجعله غير نافذ إلا بحكم قضائي وبعد استنفاد محاولات الإصلاح بين الزوجين وضمان حقوق الأبناء، ولا أدري من أين جاء الكاتب بهذا المنع [المترجم].

الأولى حركة خاصّة بروحها؛ وهذه الحركة تميل إلى تكييف قانون الأحوال الشخصيّة مع ظروف الحضارة الصناعية، خليّة اجتماعيّة مختزلة في الأسرة القائمة على زوجة واحدة، تعميم العمل المفتّت، بروز استقلاليّة الإناث.

أمّا الحركة الثانية، فتُحقّق بعض التوحيد في مجالات أكثر محدوديّة؛ سواء بين الأقاليم من خلال لعبة (باللعبة إن لم تكن فعالة. . .) القوانين الوطنيّة التي تمّ إصدارها حديثا لفرض حلّ محدّد وفق الفلسفة السياسيّة للفريق الماسك بالسلطة ومدى قدرة البيئة الاجتماعيّة على التغيّر. وذلك إمّا عن طريق اقتراض حلول مستقاة من مذهب فقهي مخالف للمذهب السائد في البلد، أو حلول مقترحة من قبل فقهاء غير متمذهبين أو حديثين يعملون في اتجاه التحديث.

ودون اتخاذ أي موقف بشأن ما إذا كانت هذه المدوّنات تشكّل مجرّدَ صورة أخرى للصيغة العقائدية التقليديّة للشريعة الإسلاميّة (لأنّها لا تستغني بالضرورة عن استخدام الشروح القديمة)، أو على العكس من ذلك نمطًا جديدًا من أنماط صياغة القانون من قبل الدولة في مجال لم تلامسه إلى الآن قوانين السلاطين، إلا إنّه يمكن الإشارة إلى أنّ معظم المدوّنات الأولى التي سنّت في مسائل الأحوال الشخصيّة اهتمّت بترابط المادّة القانونيّة (بتبويبها في فصول مرقّمة)، أكثر من الاهتمام بإعادة صياغة المادّة داخليًّا أو روح المذهب ـ أو، على وجه التحديد، أقلّ من الاهتمام بتجسيد تلك المادّة القانونيّة بصفة ملموسة في كلّ وحدة وطنيّة ساعية في الوقت الحاضر إلى تقليل تبايناتها القانونيّة والعرفيّة بل وحتى الإثنيّة.

وقد نتج عن هذه المدوّنات أثران متناقضان؛ فهي وإن حقّقت في صياغتها، وحدة نسبيّة لروح الشريعة الإسلاميّة من خلال حركتها ذاتها، فإنّها أدّت على العكس من ذلك، من خلال نشرها، إلى ترسيخ الحلول التي اعتمدتها، وبالتالي إبطاء التأثير المتبادل بين مختلف أجزاء الأمّة.

بل لعلّها كانت تميل إلى أن تغدو شكلًا جديدًا من أشكال التقليد؛ فهي تفرض على القاضي والمتقاضين حلولًا محدّدة، وتُنكر عليهم إمكانيّة الاختيار من بين الحلول المتنوّعة والمقدّرة في الزمان بحسب مقتضيات

التطوّرات الاجتماعيّة، ومن ناحية أخرى، فإنّ إسناد سلطة الاختيار من بين الآراء لسلطة الدولة، إن لم يكن استبعادَ آراء أكثر الفقهاء تبجيلًا، يحقّق، على الأقلّ على المستوى العملي، إعادة توازن أساسي للسلطات في المجتمع الإسلامي؛ لأنّه يوسّع إلى مجال الأحوال الشخصيّة والمواريث القوة التنظيميّة التي كان يطبّقها حكّام العصر الكلاسيكي ـ أو يُطبّقها الحكّام المنبثقون عن الاستقلال من خلال التخطيط الاشتراكي أو الاقتصاد الموجّه ـ على المسائل الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وحتى المدنيّة والجنائيّة.

وبهذا، تحوّلت السلطة الموجّهة في الإسلام والتي تفترض موافقة بطيئة لعلماء نفس الجيل على إفراز بنية قانونيّة ملائمة للحظة التاريخيّة، وذلك من خلال فضل إلٰهي صريح يُلهم أمّة الإسلام، إلى سلطة مركزيّة منشأة بقرار سياسي ـ حتّى وإن كان لها مظهر خارجي لسلطة تشريعيّة معيّنة بطريقة ديمقراطيّة. ويجد هذا الانتقال المؤسسي مثيله في التسلسل الهرمي التشريعي الجديد الذي أنشأته معظم مدوّنات ما بعد الاستعمار (المدوّنة المصريّة لعام ١٩٤٨م، والسوريّة لعام ١٩٤٩م، والعراقيّة لعام ١٩٥١م): حيث ينظّم القانون المكتوب الموادّ التي يُعلن تطبيقها، إمّا وفقًا لنصّها أو وفق روحها.

وفي غياب أحكام تشريعيّة، يمكن الاعتماد تباعًا وبالدرجة الأولى على العُرْف، ثمّ على الشريعة الإسلاميّة دونًا عن غيرها (ودون التزام بمذهب معيّن)، وأخيرًا على مبدأ الإنصاف.

ومن المسلّم به أنّ هذا التسلسل الهرمي يتوافق تمامًا مع ظاهرة اجتماعيّة عامّة معاصرة، وهي حصر السلطة في نخب حاكمة؛ وهو ما يؤدّي في أدنى الحالات إلى انتهاك عملي لطابع الشريعة الإسلاميّة الملهمة ربانيًّا وجماعيًّا، والمنشأة بشكل فردي وعقلاني ـ حتى وإن لم يتمّ عمليًّا، كما هو الحال دائمًا تقريبًا، معارضة أيّ حكم مستمدّ مباشرة من القرآن أو السُّنَّة بشكل واضح؛ فحتى الزعيم، مثل بورقيبة أو عبد الناصر، يدّعي الحقّ في تقديم آراء مماثلة للفتاوى، أو حتى يقترب من شخصيّة المهدي المجدّد ضدّ فساد العالم.

هذه السلوكيات تؤدي إلى حصول تداخل بين «شخصيّتين» سياسيّتين متكاملتين ومنفصلتين، وهما: شخصيّة العالم؛ أي: الفقيه الساهر على

الإيمان وتقديم المشورة للضمائر، وشخصيّة الحاكم؛ أي: الأمير، المتحكّم في الخيرات والقوى المادّية.

ومن زاوية أخرى أيضًا، قد يبدو التدوين مخالفًا لروح الفقه الأصليّة؛ فالاختيار يفترض ويحافظ، خارج الأساليب التقنية للاستدلال المنطقي القانوني، عنصرًا نفسيًّا يجمع بين القيمة العاطفيّة المعترف بها للاجتهاد، وهو في حدّ ذاته جدارة، والخوف العاطفي من الوقوع في الخطأ؛ أي: تشويه الحكم القرآني أو تقييده أو حتّى توسيعه دون مبّرر يقتضيه.

فـ«الممكن» و«المحتمل» يُمثّلان، بطريقة ضمنيّة، طرقًا للكشف عن المقياس وتفسيره وتطبيقه حسب الآراء التي يُتوصّل إليها وما تقتضيه الاحتياجات الطارئة. وهما مرفوضان بحكم الطبيعة الإلزاميّة للقاعدة الوحيدة المفروضة، ولكن تنوّع الظروف الواقعيّة يقتضي التفاعل معها.

ب ـ نكوص خيار رجل القانون:

بعد الاستقلال، تمّ استعارة التنظيم القضائي والإجراءات (بطريقة مخفّفة) من الغرب، فهل سيساهم العربي، في مواجهة غزو التقنيات، وقد غدا تدريجيًّا سيّد المحاكم، في «إعادة قداسة» الشريعة؟ ولكن هل ستكون اللغة القضائيّة هي العربيّة الكلاسيكيّة، أم «اللغة الثالثة» التي قد تفرضها وسائل الإعلام على العالم العربي، أم اللهجة المتحوّلة إلى لغة وطنيّة؟ وهل ستتطابق القيم والمقاييس التي تصف العلاقات الفرديّة أو الجماعيّة الناشئة عن الهياكل الاجتماعيّة المتحوّلة، مع قواعد الفقه القديمة، ناهيك عن أساليب استدلاله؟

لكن، تحت تأثير الحضارة الحديثة، سعت بعض الاتجاهات إلى عكس وظيفة علم أصول الفقه؛ ليس فقط كنموذج تبريري في جوهره؛ بل وكذلك كصائغ بالفعل لأحكام الشريعة، ومن حينها، لم يعد يُنظر إلى الاختلاف بوصفه اختلالًا يجب اختزاله إلى الحدّ الأدنى، ولكن كفرصة تسمح للإسلام بالدخول إلى العالم المعاصر.

وقد تمّ التمييز من قبل المسلمين الهنود منذ شاه وليّ الله، وفي حدود المنطق الشرعي، بين الشريعة الإلٰهيّة المتسامية (المعطيات ذات الأصل

الإلٰهي المتعلّقة بالوحي، والعالم، والتنظيم الاجتماعي والسلوك الإنساني)، والفقه البشري الطارئ والقابل للتطويع (قواعد مستنبطة بالعقل ومتعلّقة بصياغة احتماليّة لتلك المعطيات، وبالتالي يُمكن تعديلها وفق المصلحة).

وقد سمح هذا الموقف الخجول نوعًا ما؛ لأنّ بعض السُنَّة قبلوا منذ فترة طويلة بأنّه إذا كان كلام الله لا يمكنه أن يُنسخ، فإنّ الأحكام التي يُنشِئُها يمكن إعادة صياغتها، للحركة السلفيّة بالدّعوة إلى الاختيار المستنير من بين مختلف المقاييس القائمة، لأفضل ما يتناسب منها مع الوضع الحالي؛ فجميع الآراء المختلفة صالحة ويمكن استخدامها من قبل كلّ مسلم وفي كلّ زمن ما دامت مستقاةً من الكتب الفقهيّة المتعدّدة التي تحدّد المقاييس الإسلاميّة المعتبرة تاريخيًّا (مع التخلّص من تلك المتعارضة مع المنطق أو من مضمونها).

وقد كان لعلم الأصول دورٌ يتجاوز الدور القانوني، وهو دور التوجيه العامّ للأمّة الإسلاميّة من خلال الوعي بالتغيّرات التي تحدث في العالم الخارجي؛ إلا إنه لا يمكنه أن يُوفّر إجابةً على جميع المشاكل المعاصرة، ولا تعديل البنى القانونيّة المقاومة اجتماعيًّا، ثمّ هو يُثير سؤالًا أساسيًّا: هل يتعارض التدوين الإصلاحي (الذي ما يزال مستخدمًا في مادّة الأحوال الشخصيّة والمواريث) مع روح الفقه المتمثّلة في قبول الاختلافات وإمكانيّة الاختيار من بينها وفق متطلّبات التطوّرات الاجتماعيّة؟ لقد انتهت السلفيّة، من خلال استخدام الاختلاف، إلى نفي الاختلاف ذاته من خلال الدعوة إلى توحيد الفرق والمذاهب.

وفي جميع الأحوال، فإنّ التقنين الحكومي لا يُلغي نزوع الآراء غير المعتمدة إلى استعادة قوّتها من خلال عمليّة تشريعيّة مماثلة، أو من خلال حركة منطلقة من قاعدة أنّ الاستخدام والاستبعاد المتزامن (قد يكون مؤقّتًا) للاختلافات التي تتطلّبها روح الإصلاح، لا يتطابقان مع المفهوم الغربي حول تثبيت التشريع الوضعي من قبل سلطة مستمدّة من السيادة الشعبيّة معبّرة عن الإرادة العامّة.

ومع ذلك، فقد كان معظم الإصلاحيين يؤيّدون أيضًا إعادة فتح «باب الاجتهاد» في مجال وضع القوانين. ولكن بما أنّهم كانوا أكثرَ تهيُّبًا، فإنّهم

غالبًا ما كانوا يقتصرون على الدعوة إلى الاختيار من بين الحلول القديمة التي سبق أن وضعها كبارُ الفقهاء في العصر الكلاسيكي أو تلاميذهم، وأكثرها تكيّفًا نسبيًّا مع العصر الحالي (انظر: الجدل حول الفائدة البنكيّة، والصكوك)، فيما كان الحداثيّون أكثر راديكاليّة وطالبوا بتطبيق الطرائق المنهجيّة التي استخدمها الفقهاء القدامى في استنباط حلولهم الموافقة للقرآن.

وباستثناء تركيا، فإن المدوّنات القانونيّة منذ عام ١٩٢٠م فيما يتعلق بالمسائل التي تعتبر «مقدسة»؛ أي: الأحوال الشخصيّة والمواريث، لم تقم سوى بفرض أحد الحلول (المتراخية في الغالب) التي يُقدّمها المذهب السائد بما لا يتعارض مع السلوك الدارج عند السكّان. لقد انتصرت الروح الإصلاحيّة المعتدلة.

وعلى العكس من ذلك، تمكّنت الروح الحداثيّة من فرض نفسها - في الغالب من خلال «استنساخ» الغرب أكثر من العودة إلى علم الأصول الكلاسيكي - في التشريعات المتعلّقة بالمسائل التجاريّة والجنائيّة، وأحيانًا العقاريّة.

وبعيدًا عن خطر تجميد الشريعة، يُوجد خطر آخر يتمثّل في نزع قداستها من خلال تهميش الفكر الإلٰهي، وهنا تستلهم الروح الأصوليّة قراءة خارج مجال الدولة للمصادر الأساسيّة للشريعة.

وفي الواقع، فإنّ وظيفة الفقيه لا تزال مستمرّة في صياغة الشريعة عقائديًّا، وما تزال الجامعات الرسميّة تجادل السياسات الحكوميّة، حيث ما زالت بعض المنظّمات البحثيّة تقترح حلولًا وإجراءات تستهدف الربط بين المقياس الكلاسيكي، وبين القوانين المستوردة والاحتياجات المعاصرة (معهد القانون، دار الفتوى في جدّة).

وتقوم المنظّمات القتاليّة (حزب الله، حماس، تنظيم القاعدة. . .) بإضفاء الشرعيّة على استراتيجيّاتها العنيفة ومشروعها للدستور الإسلامي من خلال فتاوى متعدّدة. لكن، من الناحية المنهجيّة، ظهرت طفرة أساسيّة؛ فقد استخدمت المدرسة السلفيّة الأولى (أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) الاختلافات لتحديد «ما يصلح منها شرعًا»؛ أي: تلك التي يمكن

أن تتكيّف بأفضل شكل مع الحداثة، بينما ترفض المدرسة السلفيّة الحاليّة (الإسلامويّة) حزمة الاختلافات هذه المتراكمة على مرّ القرون، وتستند إلى النصّ القرآني في مناهضتها المدوّنات القانونيّة التي تنتجها سياسات وبيروقراطيّات البلدان المستقلّة حديثًا.

ج ـ قانون وضعي أم قانون سياقي؟

تنخرط الدولة الحديثة في حماسة روحيّة من خلال تنظيم حجّ مواطنيها إلى مكّة. وهي تسيطر على الدين؛ لأنّ الشريعة الإسلاميّة «تَتَوَضْعَنُ» سياسيًّا على يد الدولة ـ الأمّة، وتتأثّر بالتالي بردّات الفعل الاجتماعيّة والأيديولوجيّة لكلّ دولة من دولها. وهذا ما سيُعمّق بتأكيد الخلافات والاختلافات بين المجتمعات الإسلاميّة.

وقد سبق أن تعرّض عليّ عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦م) إلى الاضطهاد بسبب تفسيره التاريخي والسياسي للشريعة الإسلاميّة بوصفها تعبيرًا عن مجتمع متحوّل في مواجهة قدسيّة الخلافة[٣].

لقد كانت أطروحته تاريخيّة نقديّة، وطرحت التمييز الدقيق بين العبادات والمعاملات، فالأولى متسامية، والثانية حادثة. وهي أطروحة لا تستند إلى التمييز بين ما يُعتبر آيات ﴿مُّحْكَمَٰتٌ﴾ وما يُعتبر آيات ﴿مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وهو التمييز الذي يستمدّ منه بعض المفسّرين الحداثيّين قدرًا كبيرًا من حرّية التفسير، والذي تُدينه بالذّات هذه الآية الموجّهة لتجنّب الانقسامات: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

إن التمييز يتمّ بين المحكم والمتشابه الذي يجب أن يُدرك بوضوح، وليس بين مبدأ عامّ واستحضار أحداث معيّنة يُمكننا التصرّف فيها؛ فهذه الأحداث تمثّل جزءًا من نشأة الإسلام، فهي آيات؛ أي: علامات عن إرادة الله، ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ﴾ [البقرة: ١٢٩].

---

(٣) انظر: عبد الرازق (عليّ)، **الإجماع في الشريعة الإسلاميّة**، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٤٧؛ **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط ٣، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٢٥م.

وانظر كذلك: فوزي (إبراهيم)، **تدوين السُّنَّة**، دار رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.

وفي حالة الشكّ، يشير القرآن إلى وجوب ردّ الأمر ﴿إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] لا الاحتكام إلى ﴿ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠]. وقد قال يعقوب لابنه يوسف: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦]، ﴿لَّقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [يوسف: ٧]. وهكذا تأسّست، على الرغم من ظلال الشكّ القويّة، شرعية التأويل الذي يستحضر المذهب الرمزي كما نجده عند أوريجينوس أو باسكال، فالمحتوى الديناميكي للإيمان يتجاوز النصّ المقدّس؛ لأنّ ذلك المحتوى يجمع النضوجات الروحيّة التي أحيته ووسّعته؛ وهو ما يتجاوز بكثير مجرّد إحياء المقياس عن طريق النيّة كما يقترح الغزالي.

ومع ذلك، فإنّ المعركة مستعرة مع الوضعانيّين. فقد نصّت معظم الدساتير على أنّ الإسلام هو دين الدولة، وهذا ما أدّى، وهذا أمر لا يخلو من مفارقة، إلى علمنة نسبيّة للشريعة الإسلاميّة؛ لأنّ الأدوات القانونيّة المستمدّة من الشريعة من قِبَل مختلف الدول غير متطابقة فيما بينها. ومن هنا ظهور شريعة إسلاميّة وضعيّة، أو «شريعة إسلاميّة وضعيّة» تتحكّم فيها الدول، وبالتالي غير موحّدة مطلقًا(٤).

والحقّ أنّ هذا الوضع قديم جدًّا، ويعود إلى التعايش بين المذاهب، كما إلى ازدهاره في المناطق الاستعماريّة، «القانون الإسلامي الجزائري» المالكي (المشروع الأوّلي للعميد مارسيل موران Marcel Morand وفقه غرفة المراجعة الإسلاميّة في محكمة استئناف الجزائر العاصمة)، و«القانون الأنكلو ـ إسلامي» (*anglo muhammadan* law) الحنفي كما جاء في كتاب «**مختصر الهداية**» الهندي وفق بايلي (Baillie) أو هاميلتون (Hamilton)؛ والقانون الشافعي في جزر الهند الهولنديّة (سنوك هورغرونج Snouk Hurgronje). وهي جميعها مدوّنات قانونيّة استمرّ تأثيرها في فترة ما بعد الاستقلالات.

---

(٤) Botiveau (Bernard), ***Loi islamique et droit dans les sociétés arabes***, Karthala Iremam, Paris, Aix-en-Provence, 1993.

ويسعى الكاتب جاهدًا لإظهار ولادة «**شريعة إسلاميّة وضعيّة**» تتحكّم فيها الدول التي تتوافق فيما بينها على ضرب من «**فقه القضاء**» العقلاني (العبارة للوك فينتجينس Luc Vintgens في وصف محكمة التحكيم البلجيكيّة المكلّفة بتوزيع المقاييس بين المكوّنات الفيدراليّة للبلاد).

إلا إنّ هذه الشريعة الإسلاميّة الوضعيّة تستبعد التعارضات الثنائيّة الكلاسيكيّة بين التراث والثورة (التي ما زال يُثيرها رضا مالك)[٥] وبين الإسلام الصوفي (المتجاوز للمقاييس) والإسلام اللاهوتي المعياري (التفسير الكلاسيكي للنّصوص) لكونها تُجبر الفقيه على ممارسة استراتيجيّتين متناقضتين جزئيًا؛ واحدة معرفيّة وتأويليّة لتحديد المعايير الكلاسيكيّة التي يتعيّن تطبيقها؛ والأخرى سياسويّة وتجريبيّة تفاديًا لتهديدات الأصوليّين. إنّه التمزّق الذي وصفه وعاشه عياض بن عاشور[٦] في جدليّته بين «اللاهوت الغائي» و«عقلانيّة الدولة». وهو كذلك التمزّق الذي أخفاه فتحي بن سلامة حين تهرّب في **إعلان عدم الخضوع** (الإسلام: خضوع) من اللاهوتي والقانوني إلى الحضاري[*].

إنّه تمزّق عميق؛ لأنّ رفض القواعد القديمة بوصفها غير قابلة للتطبيق في العالم الحاضر، واعتبار العودة إلى لا زمنيّة القرون الأولى من الهجرة ضربًا من الطوبى الضارّة؛ يعني: إدراج سلطة الوحي البدئيّة في التاريخ. ولكن قراءة النصّ بنفس «سوسيولوجي» يؤدّي إلى خيبة أمل من التاريخ الذي يغدو مجرّد طارئ. فكيف يمكننا أن نتجنب هذه الخسارة بعدم تطبيق بعض مقاييس الشريعة؟

يقترح البعض فصلًا جريئًا بين نصّ الوحي (القرآن) والأدوات الفكريّة التي أنضجت هذا الوحي، وهي أدوات دنيويّة لأنّها من صنع الفكر البشري. وهنا، يغدو التفسير القرآني نفسه طارئًا، وقابلًا للتشكّل حسب مقتضيات كلّ عصر؛ وبذلك يُمكن الاستغناء عنه وقبول العلمانيّة[٧]؛ إلا إنّ هذا الفصل

---

(٥) Malek (redha), **Tradition et revolution, le veritable enjeu**, Bouchene, Alger, 1991.

(٦) وهو ما يمكن أن يؤدّي إلى النفاق الديني. انظر:

Ben Achour (Yadh), ***Politique, religion et droit dans le monde arabe***, Cérès-Eddif, Tunis, Casablanca, 1992; ***Normes, foi et loi***, Cérès, Tunis, 1993.

(*) **إضافة من المترجم:**

يقصد الكاتب كتاب المحلّل النفسي التونسي فتحي بن سلامة: **إعلان عدم الخضوع: دليل استعمال للمسلمين ولمن هم ليسوا كذلك**، باريس، ٢٠٠٥م.

Benslama (Fethi), ***Déclaration d'insoumission à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas***, Paris, Flammarion, 2005.

(٧) Muhammad Saïd al Ashmawy, ***L'islamisme contre l'islam***; Fouad Zakariya, ***Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix***; Hussein Amin, ***Le livre du musulman désemparé, pour*** =

مرفوض من قِبَل الأصوليّين، وحتى الإصلاحيّين، المتّهمين بدورهم بتمركزهم الإسلامي الشرقي.

(المقاييس التي يقترحها القرآن هي مقاييس الجزيرة العربيّة في القرن السابع الميلادي)، وهي عقيدة تتعارض حسب البعض مع عالميّة الإسلام. وهكذا انقلبت المعركة في الاتّجاه المعاكس، لكن محمود محمّد طه كان قد شُنق في عام ١٩٨٥م من قبل نظام جعفر النميري (السودان) لتمييزه بين الآيات القرآنيّة النبويّة الروحيّة، والآيات التاريخيّة المؤسسيّة التي أصبحت غير قابلة للتطبيق[٨]. وهذا ما يُسمّى وضع النصّ «في سياقاته».

ويمكننا في هذا الصدد أن نُثير في سياق المنهجيّة القانونيّة، المذاهب المتعلّقة باللعب على القواعد الآمرة (*jus cogens*)؛ أي: تحويل القانون الناشئ عن التوليف بين قيم الإسلام والقيم الغربيّة (حقوق الإنسان...)، إلى «قانون أدائي» ملائم لمستقبل قيد التشكّل، ممّا يجعل القانون الكلاسيكي طيّعًا ويحقّق «فعاليّة في العمل»، ويغدو المقياس وضعيًّا لأنّه موجود بالفعل اجتماعيًّا[٩].

---

entrer dans le troisième millénaire, tous trois traduits par Richard Jacquemond, La Découverte, = Paris, 1987, 1991, 1992.

إضافة من المترجم:
انظر المصنّفات الأصليّة، في:
- العشماوي (محمّد سعيد)، **الإسلام السياسي**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.
- زكريّا (فؤاد)، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، ط ٢، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٧م.
- أمين (حسين أحمد)، **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧م.

(٨) Taha (Mahmoud Mohamed), ***The second Message of Islam***, translated with an Introduction by Abdullahi Ahmed An-Na'im, Syracuse University Press, USA, 1987; ***Fowards an Islamic Reformation***, Syracuse University Press, USA, 1990.

إضافة من المترجم:
انظر المصنّف الأصلي المذكور الأوّل، في:
طه (محمود محمّد)، **الرسالة الثانية من الإسلام**، أمّ درمان، ١٩٧١م.
أمّا الكتاب الثاني، فهو ترجمة إنكليزيّة لمجموعة من المقالات المختارة لمحمود محمّد طه حول الإصلاح.

(٩) انظر أعمال كلّ من:
جون توسكوز (Jean Touscoz)، شارل دو فيشر (Charles de Vischer)، شارل شومون (Charles Chaumont)، مونيك شونييه جندرو (Monique Chenillé-Gendreau)...

ولكن دون أن ننسى أنّ المسّ بمبدأ ديمومة كلّ عنصر من عناصر الوحي وتساويها في القيمة، قد يؤدّي إلى خيارات طارئة خاضعة للموضة وللعواطف. . . فـ«السياقيّة» لا تعني فحسب أن نكون أسياد مصيرنا؛ إذ قد تعني أيضًا المخاطرة بأن نكون مجرّد انعكاس لعصرنا.

فهل يظلّ هذان العالمان الذهنيّان عصيّين على التنافذ؟ وهل يمكن لهذه العلمانيّة الدولانيّة التي حقّقها تنوّع «القوانين» الإسلاميّة الوضعيّة أن تجدّد إحدى المقولات الأساسيّة للشريعة الإسلاميّة الكلاسيكيّة، ونقصد الاختلاف(١٠)؟ ولكنّنا عدنا هنا إلى نقطة الانطلاق. هل يمكننا عدم تطبيق حُكم قرآني صريح؟

باسم حقوق الله، تُجيب الحركات الأصوليّة بالعنف ولا تبدو جاهزةً للاقتناع. ومع اعتدال أكبر، يرفض الإصلاحيّون ذلك أيضًا. . .

د ـ نزع القداسة عن النصّ:

من المسلّم به أنّ نصّ القرآن لا يمكن إبطاله، ولا أن تسقط أحكامه، ومع ذلك، وعلى الرغم من العديد من عمليّات الإخلاء التي تمّت خلال مراجعة المصحف العثماني وأساليب تقييم صحّة الأحاديث أو ضعفها، فقد ظلّ عدد من التناقضات قائمًا. وباعتبار أنّ النبي قد مات، فقد غدت النصوص غير قابلة للتغيير، وكان من الضروري التمييز بين الآيات الناسخة والآيات المنسوخة.

وقد وضع الفقهاء بشكل دقيق، طرائقَ تقدير وفقًا لسنّ المقاييس في الزمن، وعموميّتها، والقيمة الأخلاقيّة للقاعدة (هل يمكن لحديث أن ينسخ آية؟) وظلّ المبدأ قائمًا بأنّ النصّ المنسوخ يظلّ فاعلًا روحيًّا ويحصل الثواب بقراءته.

---

(١٠) Oumlil (Ali), ***Islam et ıtat national***, trad. M. Khayat, éd. Le Fennec, Casablanca, 1992.
وانظر أيضًا:
أومليل (عليّ)، **في شرعيّة الاختلاف**، المجلس القومي للثقافة العربيّة، الرباط، ١٩٩١م.
إضافة من المترجم:
انظر المصنّف المذكور أوّلاً في نسخته الأصليّة العربيّة، في:
أومليل (عليّ)، **الإصلاحيّة العربيّة والدولة الوطنيّة**، دار التنوير، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

وقد رسّخت عمليّات البلورة هذه، الاعتقاد الكلاسيكي في وضعيّة القرآن الكريم، بينما تجاوزته أخرى. وتتمثّل إحداها في استعادة أحد أشهر الخلافات التي دمّرت الإسلام في العصور الوسطى، وهو الخلاف مع المعتزلة.

فلتجنّب أن يكون النصّ القرآني مساويًا لله، وهو ما يتنافى مع وحدانيّته (شرك)، فقد أكّد اللاهوت السائد الاتّحاد الجوهري بين الوحي المنزّل وروح الله؛ فالقرآن «غير المخلوق» موجود منذ الأبد في تلك الروح. ولكن ظهرت خلال الفترة الصعبة التي تلت إسقاط الأمويّين من قبل العباسيّين، وبتأثير من الفلسفة اليونانيّة وصرامتها المنطقيّة، حركة المعتزلة التي أعلنت عقيدة «خلق» القرآن من قبل الله، واعتباره بالتالي «نتاج» الكلمة الإلٰهيّة، لا جزءًا من ذات الله.

وقد استخلصوا من هذا بعض المبادئ: واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي ومن باب المسؤوليّة، شرعيّة الخلود في النار، واستحالة تصوّر صفات الله ورؤية وجهه حتى في الجنّة.

وبما أنّ القرآن واقعة تاريخيّة، فهو يُشكّل بالتالي أساسًا للحكم العملي والإرادة الحرّة التي تنتج عنه، وقد أصبحت هذه العقيدة المتشدّدة عقيدةَ الدولة في سنة ٨٢٨ ميلاديّة تحت حكم الخلفاء العباسيّين المأمون (ت٨٣٣م)، والمعتصم والواثق بالله (٨١٧ ـ ٨٤٧م). وقد شجّعت هذه الحركة البحث عن المعرفة من خلال إنشائها بيت الحكمة (نظير المركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا، أو مكتبة إمبراطوريّة كبيرة؟)، ولكنّها سلّطت قمعًا شديدًا (المحنة) على أتباع الحرفيّة الحنبليّة المتمسّكة بحرفيّة النصّ بوصفه التعبير الظاهر للكلمة الإلٰهيّة. ثمّ أعاد الخليفة المتوكّل (٨٤٧م) إقرار المذهب الحنبلي، وبالتالي «إعادة القداسة» للقرآن.

ولكن هل سيكفي نفي القول بخلق القرآن لإعادة حريّة تطبيق أحكامه الشرعيّة الدقيقة؟ لقد اقترح الأشعري (٨٧٣ ـ ٩١٧م) بالفعل، وكان في البدء معتزليًّا ـ طريقًا وسطًا: الفكر الإلٰهي أبدِيٌّ، أمّا ألفاظه التي تجعله مدركًا فهي واقعة زمنيّة طيّعة. ولكن كيف؟

بعد أن اعترف بتواضع بجهله («الإيمان دون سؤال عن الكيفيّة»)، عاد

الأشعري إلى التمييز الكلاسيكي: المبادئ ثابتة، والاختلافات لا تمسّ سوى التطبيقات. ومن هنا، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يُمكن لـ«اعتزال القرن الحادي والعشرين»[11] أن يكون عمليًّا دون نزع القداسة عن القرآن؟

أمّا الثانية، فهي موازية للتأويليّة التوراتيّة المعاصرة المدمّرة. وهي تُباشر حاليًّا تلغيم التاريخ التقليدي لأصول الإسلام، وتستند مناورتها على حركة ثلاثيّة:

ـ من الناحية الشكليّة، فهي تدعو، بعد تجدّد تفسير مخطوطات البحر الميّت لإبراز دور طائفة الإسينيّين في ازدهار المسيحيّة المبكرة، إلى توسيع المصادر (علم الآثار الميداني، النقوش المعماريّة) والأساليب (البحث عن التناقضات المنطقيّة).

ـ ومن الناحية التاريخيّة، فهي تقترح سرديّة تكوين أخرى: لم تنضمّ قريش، القبيلة التجاريّة المحاربة، إلى أيّ من التحالُفَيْن العربيّين الرئيسين: الغساسنة المقربين من البيزنطيّين، واللخميّين المقرّبين من الفرس. وخلال الصدع بين الإمبراطوريتين، وقبل انبثاق الإسلام، كان هؤلاء القرشيّون قد استقرّوا في يثرب التي ستسمّى لاحقًا المدينة.

ـ ومن الناحية الأيديولوجيّة، ترى أنّ القرشيّين استوحوا حركتهم من حركة سابقة نشطة سبق أن دعت، في أعقاب المنفى والهيمنة الأجنبيّة التي خضع لها الشعب اليهودي، وفي مواجهة التقليد الحاخامي للدبلوماسيّة المعتدلة، إلى استئناف النضال الدنيوي بنَفَسٍ مسيحاني.

وقد وُلدت هذه الحركة حوالي القرن الرابع الميلادي في السهل السوري العراقي، واستمرّت إلى حدود القرن السابع. ويبدو أنّ بعض أتباعها ممّن يُسمّى باليهود النصارى (لتجنّب الخلط بينهم وبين اليهود المسيحيّين الأصليّين) كان قد ترجم إلى العربيّة بعض النصوص المقدّسة التي سيتألّف منها قرآن «أوّل» هو عبارة عن مجموعة من المزامير والترانيم، والذي سيكون بمثابة بذرة «الإسلام الأوّل»، والذي سيتمكن من خلاله محمّد، التاجر وأمير

(11) Chebel (Malek), *in Conflits actuels, Aspects de l'islam*, no 45, 2005-1.

الحرب، من بسط سيطرته السياسيّة على المدينة دون أدنى إشارة لنبوّته.

- ومن الناحية السياسيّة، وبعد فشل محمّد في توجّهه نحو فلسطين في عام ٦٢٩م ووفاته في ٦٣٤م (وليس في عام ٦٣٢م، وهذا ما يُلغي خلافة أبي بكر)، بدأت الفتوحات مع عمر بن الخطّاب، كما تمّ ضبط مصحف «ثانٍ»، هو مصحف عثمان الذي كان يهدف إلى تعزيز فكرة النفوذ الزمني للعرب على الشعوب المجاورة.

أمّا مكّة، وهي مجرّد قرية بسيطة، فلم تتطوّر إلا على يد أوائل الخلفاء الأمويّين الذين ضمنوا قوّتهم بطريقتين: الأولى: هي بناء شخصيّة أسطوريّة لمحمّد بتحويله من مجرّد زعيم قبلي إلى نبيّ يتلقّى الوحي النهائي (فكرة ماني في القرن الثالث)، والثانية: هي إنشاء مركز سياسي عسكري يتلاءم مع طقس حجّ ديني جذّاب: مكّة.

وهكذا من خلال التوليف بين عناصر يهوديّة ومسيحيّة إبيونيّة وآراميّة وزرادشتيّة وفارسيّة ساسانيّة، وحتى هنديّة وبوذيّة، تشكّلت في القرنين الثامن والتاسع للميلاد «أسطورة» نشأة الإسلام وأصله الإلٰهي التي يرويها النصّ المسمّى القرآن[١٢]. وستكون هذه الأسطورة، حتى القرن التاسع الميلادي، هي ما سيبني الشريعة على أساس النصّ القرآني والأفعال المنسوبة إلى محمّد.

وهذه الأطروحة، التي لا تخلو من كره للإسلام، مرفوضة من قبل المؤمنين، وقليلة التعرّض للمناقشة من قبل المؤرّخين المسلمين.

٢ ـ قراءة القرآن في صيغة المؤنّث الراهن:

قراءة القرآن: واجب أساسي على كلّ مسلم، وقد أعادت له الثورة الإسلامية كلّ توهّجه؛ وهو ليس مجرّد مجموعة من المبادئ؛ بل نصّ يتعيّن تطبيقه، وبالتالي يتعيّن تفسيره. ولكن كيف يمكن المخاطرة بعدم إساءة

---

(١٢) انظر بالخصوص:

Crone (Patricia), ***Hagarism. The Making of Islamic World***, Cambridge University Press, 1997; **God's Caliphs**, Cambridge University Press, 1986; Gallez (Edouard-Marie), ***Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam***, 2 vol., éd. de Paris, 2005.

تفسيره؟ كيف يمكن للمرء أن يدّعي أن تفسيره هو الصحيح؟ وهل يمكننا بكلّ تواضع أن نحاول قراءته بهذه أو تلك من الرؤى؟

وفيما يتعلّق بالمرأة، كثيرًا ما قُرِأَ القرآن ـ ولا نقول فُهِمَ ـ حسب مكانتها في المجتمع، ودورها في الأسرة، وتأمين الذرّية والحفاظ على القيم الإسلاميّة، ولكن أيضًا وفق مجتمع الإناث الذي يشكّل الكهف الأكثر سرّية، والأكثر حميميّة، للحياة العربيّة الإسلاميّة.

وفي هذا الصدد، فإنّ القرآن يُقرأ تقليديًّا في صيغة الجمع المؤنّث، فهل يمكننا الاجتهاد لقراءته في صيغة المؤنّث المفرد والمؤنّث الراهن؟ هنا يظهر الغموض وتبرز المفارقات.

الغموض: من خلال إخلاء ذمّة المرأة من مسؤوليّة الإنفاق على الأسرة (النفقة) وعلى أولادها (وأحيانًا الرضاعة)، ومن خلال تفضيل الفرع الأبوي لحضانة الأطفال في حالة افتراق الوالدين، وفصل الممتلكات بين الزوجين، وربط صحّة الزواج بدفع الرجل مهرًا إلى المرأة. يبدو أنّ القرآن يفرض استقلاليّة حقيقيّة للمرأة؛ تلك الاستقلاليّة التي تدعو إليها بعض النسويّات المتذمّرات من الأنانيّة الذكوريّة الراسخة في الزمن، والأغلال الإسلاميّة البطريركيّة: النكوص إلى العلاقات القبليّة والعشائريّة، تدوير النساء على الرجال من خلال تعدّد الزوجات، والطلاق، والإماء المحظيّات التي يتمّ الحصول عليهنّ كغنائم حرب أو بواسطة الشراء ـ واللاتي لا يمكنهنّ الامتناع عن سيّدهنّ.

المفارقة: المرأة في المفرد هي في آنٍ «مَصُونة» ومقيّدة ضمن الجماعة الأنثويّة الأسريّة؛ أي: الحريم، ولها حقوق قد يصعب أحيانًا ممارستها، لكن سيظلّ من الضروري تحديد أيّ أسلوب عيش، وأيّ نوع من البنية الاجتماعيّة، ترغب المرأة في أن تزدهر فيه وتكون في ذات الوقت في حمايته.

ومن خلال قراءة القرآن في صيغة المؤنّث، يُهيمن على العقل انطباعان؛ فخلافًا للكتاب المقدّس، بعهده القديم وأناجيله، فإنّ العدد القليل من النساء المذكورات في القرآن لا يظهر إلا في علاقة بأعمال الرجال أو حقوقهم. ومن المؤكّد وجود دعوة رائعة للمساواة: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ

﴿وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحـــــزاب: ٣٥]، ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: ٤٠].

كما توجد نفس الإدانة للرجل والمرأة المنافقين: ﴿لِّيُدْخِلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عِندَ ٱللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا ۝٥ وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ ۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [الفتح: ٥، ٦].

كما يُوجد أيضًا، التبكيت المؤثّر: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨، ٩]. فهل يعود ذلك إلى أنّ المرأة ممّن ﴿يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨].

ولكن أيضا، التوصية القويّة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

وتوجد ستّ سور تحمل أسماء تستدعي المؤنّث: آل عِمْرَان، النساء، مريم، المجادِلَة، الممتحِنَة، الطلاق.

ولكن ماذا بعد ذلك؟ قراءة القرآن في صيغة أنثويّة راهنة، هي في المقام الأوّل تحديدٌ للآفاق الأخروية التي يعترف بها للمرأة، ثمّ توافقاتها الفعليّة حسب المعطيات الإثنولوجية لعصر الهجرة، ومع بدائلها في التوصيف الاجتماعي المعاصر.

أ ـ الأخرويات: الشخصيّات النسائيّة في القرآن:

وهي تبدأ بالنساء المؤسِّسات، أمّهات البشريّة والعرب، وصولًا إلى المجموعة التاريخيّة لزوجات النبيّ.

١ ـ المؤسِّستان: حوّاء وهاجر:

تظلّ مسؤوليّة حوّاء محلّ نقاش: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: ١]، ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٩]، ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٥، ٣٦].

فيشرح الطبري أنّ حوّاء خُلقت من ضلع آدم بعد أن حُرّم عليه الأكل من «ثمرة الشجرة»، وهو التحريم الذي لم يكن موجّهًا إلى حوّاء شخصيًا، ولكنّها كانت على علم به. وبالتالي، فإنّ حوّاء لم تكن مسؤولة عن الأكل من الشجرة، وإن كانت مسؤولة عن الاستسلام لإغراء إبليس الذي أقنعها بتشجيع آدم على تذوّقها.

ووفقًا لبعض المأثورات، فإنّ حوّاء لم تكن مثل آدم «على صورة الله»؛ لأنّها خُلقت من لحم رجل. وقد «طُرد» الرجل من الجنّة، ولم تكن المرأة سوى باعث لغضب الله عليه.

ولم يعترف الإسلام بوراثة الخطيئة الأصليّة عبر الأجيال إلى ما لانهاية. وهكذا، وبعيدًا عن مسؤوليّة الرجل الذي يستسلم لسحر الكلمة الأنثويّة، وهو سحر واضح بجلاء في الأدب الشعبي، من شهريار الشقيّ الذي أخضعته الأختان شهرزاد ودينارزاد، إلى علي بابا وخادمته، يقوم بالمقابل تفوّق الرجل: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤].

كما أنّ الرجل أيضًا هو من اختاره الله ليكون خليفته في الأرض، وأعطاه معرفة أسماء الأشياء والكائنات الحيّة، وبالتالي العلم ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمٰن: ١ ـ ٤]، وأمر الملائكة بالسجود له، وهو ما رفضه إبليس ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الأعراف: ١١].

أمّا هاجر الخادمة، فقد أعطت إبراهيم الخليل ابنه الأوّل، إسماعيل؛ قبل أن تُطرد إلى الصحراء بسبب غيرة سارة التي كانت ما تزال عاقرًا؛ وهي هاجر التي أنقذت من خلال معاناتها وقوّة إرادتها حياة إسماعيل، ما رشّحها لتكون أمّ العرب وأصلهم.

وقد بشّر الله إبراهيم بولادة إسحاق؛ جزاءً له عن استعداده للتضحية بإسماعيل تلبية لأمره (وليس إسحاق كما في سفر التكوين: XXXVII، ١٠٠ ـ ١١٢). لكن هاجر لا تظهر مباشرة في القرآن، ويجب أن نقرأ مصيرها المأساوي في كتب السيرة وتاريخ الملوك للطبري، لنعرف ركضها اليائس في الصحراء بحثًا عن الماء لرضيعها، وهو ما لا تزال ذكراه ماثلة في السعي بين الصفا والمروة أثناء الحجّ...

٢ ـ شخصيّات تاريخيّة أسطوريّة: النساء والأنبياء:

في الطرف الآخر من التاريخ الأخروي، تقوم الشخصيّة المضيئة لمريم: ولادتها وعرضها في المعبد (آل عمران: ٣٥ ـ ٣٧)، والبشارة بالمسيح والولادة (آل عمران: ٤٢ ـ ٤٧، مريم: ١٦ ـ ٣٤). إنّها مريم ﴿ٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا﴾ [التحريم: ١٢، الأنبياء: ٩١]، والتي واسى الله أمّها بنت عمران (حنّة في الكتاب المقدّس) لأنّها لم تُنجب صبيًّا؛ والتي قالت لها الملائكة: ﴿يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢]، والتي وضعت وهي عذراء، فكان ﴿ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةٗ﴾ [المؤمنون: ٥٠] من آيات الله، لا إلهين ﴿وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ﴾ [المائدة: ١١٦]؛ ذلك أنّ الله يمكنه مخالفة القوانين الطبيعيّة ﴿قَالَتۡ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧].

كما تظهر قدرة الله الكبيرة في حالة النساء اللواتي بلغن من العمر عتيًّا دون أن ينجبن: زوجة إبراهيم، أو سارّة في الكتاب المقدّس ﴿فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ ﴿٧١﴾ قَالَتۡ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٞ وَهَٰذَا بَعۡلِي شَيۡخًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عَجِيبٞ ﴿٧٢﴾ قَالُوٓاْ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ رَحۡمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِۚ﴾ [هود: ٧١ ـ ٧٣] ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٖ ﴿٢٨﴾ فَأَقۡبَلَتِ ٱمۡرَأَتُهُۥ فِي صَرَّةٖ فَصَكَّتۡ

﴿وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ۝٢٩ قَالُوا۟ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الذاريات: ٢٨ ـ ٣٠]، وإليصابيت زوجة زكريّا التي ولدت يحيى؛ أي: يوحنّا المعمدان (لوقا، III، ٣٨ ـ ٤١).

وبين حوّاء ومريم، نجد أيضًا شخصيّات نساء الأنبياء اللواتي كفرن وكان مثواهنّ النار: امرأة نوح وامرأة لوط ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ﴾ [التحريم: ١٠].

فزوجة لوط، على النقيض من نقاء بناتها اللواتي زهد فيهنّ الرجال ﴿...قَالَ يَٰقَوْمِ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِى ضَيْفِىٓ ۖ أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ ۝٧٨ قَالُوا۟ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِى بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾ [هود: ٧٨، ٧٩]، وُصفت في كثير من المناسبات، بأنّها كانت ﴿عَجُوزًا فِى ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٧١، الصافّات: ١٣٥] وأنّها ﴿كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [العنكبوت: ٣٢]؛ لأنّها لم تكن تعارض إتيان ﴿ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٥] واستحقّت بالتالي أشدّ عقاب ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ ۖ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ﴾ [هود: ٨١]، ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧].

وعلى العكس من ذلك، يمجّد القرآن الملكات الأجنبيّات اللواتي جذبهنّ نور الله الواحد؛ ملكة سبأ الحكيمة (بلقيس في الموروث الأدبي) صاحبة العرش العالي، وكانت تعبد الشمس قبل أن يُرسل إليها سليمان الهدهد رسولًا (النمل: ٢٢ ـ ٤٥)؛ ذلك أنّ أبناء الأزواج المختلطين وسلاسل الأنساب العربيّة التي تجعل إبراهيم يتزوّج هاجر والدة إسماعيل، وسليمان يتزوّج بلقيس والدة مينليك، وهو أوّل الملوك في المأثور القبطي الحبشي، يطرحان المشكل الخطير حول أسبقيّة الأصل العبري ومحوه من التاريخ. فوفقًا للشّريعة اليهوديّة، وعلى عكس العرب المسلمين، فإنّ الانتماء العرقي والديني يُورّث للأبناء من جهة أمّهم، لا من جهة الأب.

كما أنّ امرأة فرعون (آسية في الأدب العربي) هي من ﴿قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ﴾ [التحريم: ١١]. لقد كانت هي من طلب ذلك، لا ابنة فرعون التي التقطت موسى من النيل ليتّخذه فرعون

ولدًا، وذاك بناءً على نصيحة أخت موسى التي اقترحت أن تكفله أمّها (بعد أن ألقته في اليمّ بأمر الله) ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ۝٣٨ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ۝٣٩ إِذْ تَمْشِىٓ أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُۥ ۖ فَرَجَعْنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [طه: ٣٨ ـ ٤٠]، ثمّ لتغدو مرضعته ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ ۝١٢ فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص: ١٢، ١٣].

كما أُنقذت أيضًا الراعيتان، ابنتا الشيخ العجوز في مدين قبل أن يتزوّج موسى إحداهما [القصص: ٢٣ ـ ٢٩](*). كما يبدو أيضًا أن المرأة (زليخة) زوجة العزيز (بوتيفار في الكتاب المقدّس)، المتّهمة بمراودة يوسف سعت إلى التعذّر بجماله (إلى حدّ أنّ سيّدات حاشيتها قطّعن أيديهنّ بالسكاكين انبهارًا بجماله) قبل أن تعلن توبتها (يوسف: ٣٢ ـ ٣٥ و٥٠ ـ ٥٣)(*).

(*) ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ۝٢٣ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّى لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَىَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ۝٢٤ فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ۚ فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٢٥ قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ۝٢٦ قَالَ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَىَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ۖ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝٢٧ قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِى وَبَيْنَكَ ۖ أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَىَّ ۖ وَٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [القصص: ٢٣ ـ ٢٨].

(*) ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٢٣ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٢٤ وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ ۚ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٢٥ قَالَ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٢٦ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٢٧ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ۝٢٨ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ۚ وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ ۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ ۝٢٩ ۞ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِى ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٣٠ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۖ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ۝٣١ قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ ۖ وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ ۖ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ۝٣٢ قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّى كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝٣٣ فَٱسْتَجَابَ لَهُۥ رَبُّهُۥ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٣٤ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُا۟ ٱلْءَايَٰتِ لَيَسْجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ [يوسف: ٢٣ ـ ٣٥]. =

وتستعيد رواية ميلاد محمّد قصّة تضحية إبراهيم، ولا نجد لهذه الرواية ذكرًا مباشرًا في القرآن؛ بل تذكرها سيرة النبيّ المكتوبة في القرنين الثامن والتاسع للميلاد(١٣).

وكانت هذه الولادة طبيعيّة، ولكنّها كانت عجيبةً أيضًا بسبب شخصيّة والديه. فعبد المطّلب، جدّ رسول الله، والذي كان عُرضة لعداء بعض رجالات قريش، نذر لو رُزق بعشرة أبناء أن يُضحّي بأحدهم (مثل إبراهيم) لو عثر على الماء (مثل هاجر)، ولذلك حفر بئر زمزم، وقد خرجت السهام المضروبة للقرعة بين الأبناء بذبح عبد الله والد النبيّ الموعود، ولكنّه افتُدِي بذبح مائة من الإبل.

وحين ذهابه لمقابلة خطيبته آمنة، اعترضت طريق عبد الله امرأة عرضت نفسها عليه، وذلك بعد أن رأت نورًا بين عينيه وهي علامة على أنه سوف يلد النبي الذي كانت تودّ أن تكون أمّه، وقد رفض عبد الله هذا العرض ودخل بآمنة التي امتلأت نورًا حين حملت بمحمّد وسمعت هاتفًا يخبرها بأنّها حملت بنبيّ. ومن حينها غابت هالة النور من وجه عبد الله، ورفضت المرأة التي سبق أن عرضت نفسها عليه إعادة طلبها بعد عودته.

وسرعان ما تُوفيّ والدا محمّد ليتركاه يتيمًا، كما لو أنّ قداستهما سرعان ما قادتهما إلى حياة أخرى أفضل، ممّا جعله يعيش طفولة، لئن كانت صعبة، إلا أنّها كانت أكثر إنضاجًا لشخصيّة رسول الله.

٣ ـ الكائنات الخارقة:

لن نذكر هنا طبيعة السماوات السبع؛ أي: طرق السماء أو الأجرام

= ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِي بِهِۦۖ فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّۚ إِنَّ رَبِّى بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ﴿٥٠﴾ قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَٰوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦۚ قُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍۚ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٥١﴾ ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٠ ـ ٥٣].

(١٣) Ibn 'Ishâq, ***Muhammad***, trad. Abdurrahman Badawi, Al Bouraq, 2001, T. I, p. 471.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي، في:

ابن إسحاق (محمّد بن إسحاق بن يسار)، **سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)**، تحقيق: سهيل زكّار، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م، جزءان.

السماويّة (الكواكب السبعة التي عرفها القدماء)، ولا طبيعة ﴿وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشْطًا﴾ [النازعات: ٨]؛ أي: خيل الحرب والسهام المرسلة أو الاندفاع الروحي؛ ولا تلك الخاصّة بالجنّ الإناث. ولنلاحظ أنّ هذه الكائنات ليست من طبيعة إنسانيّة، ومع ذلك فهي من جنس الإناث، وأنّ بعضها حقيقي وخيّر، وبعضها خيالي، وبالتالي شرّير.

ـ حور الجنّة هنّ مكافأة المؤمنين الصادقين: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ﴾ [الصافات: ٤٨ ـ ٤٩]، ﴿كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمٰن: ٥٨]، ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمٰن: ٥٦] ﴿...أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ [الواقعة: ٣٦ ـ ٣٧]. هنا يبرز السؤال: هل نحن إزاء أوّل استخدام إشهاري للجسد الأنثوي، أم أمام بديل سماوي لتعدّد الزوجات؟ لأنّه ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ١/٥ ـ ٦].

للمفسّر مطلق الحريّة في نقل المتعة الحسّية للحور إلى تأمّل في اللؤلؤ أو إلى استعارة لغويّة للتأمّل في الله والالتذاذ بقربه، ومن ناحية أخرى، هل الحور العين مخلوقات من جوهر إنساني، أم مجرّد أشكال إنسانيّة؟ إنّهن المكافأة المباشرة للشهداء الذين يموتون في الحرب. ويتّهم الشارع الإسرائيلي بشكل صارخ الانتحاريّين الإسلاميّين بالرغبة في الذهاب إلى بيت دعارة، وقد أكّدت إحدى الفتاوى أنّ «القنابل البشريّة النسائيّة» لن يحظين بفتيان في الجنّة، لكنّهن سيغدون أكثر جمالًا من الحور العين.

ـ بنات الله، وهذا تشويه لطبيعة الملائكة من قبل الكافرين: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩]؛ ذلك أنّهم ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾ [النحل: ٥٧][*].

(*) وانظر أيضًا الآيات:

- ﴿وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠].
- ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا﴾ [النساء: ١١٧].
- ﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ﴾ [الطور: ٣٩].
- ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ﴾ [النجم: ٢١].
- ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ﴾ [سبأ: ٤٠].

- آلهة العرب الثلاث قبل الإسلام: اللات، والعزّى، ومناة: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم، ١٩ - ٢٠]، وهي التي ألقى الشيطان على لسان النبيّ بأنّهن «**الغرانيق العُلَى، وإنّ شفاعتهنّ لتُرتجى**». وقد أُنذر النبيّ بذلك، ونسخ الله ما ألقى به الشيطان.

وقد برزت الفضيحة مرّة أخرى مع رواية **الآيات الشيطانيّة** لسلمان رشدي التي شكّكت أيضًا في المجموعة التاريخيّة.

٤ - المجموعة التاريخيّة: زوجات النبيّ، أمّهات المؤمنين:

لقد تمّ حلّ بعض الصعوبات في بيت النبيّ من خلال الوحي، وأضحى ذلك ركيزة لعناصر أساسيّة في أحكام الأسرة المسلمة.

وقد كان هذا شأن إثبات الزنا والعقوبة المتوجّبة له حين نزل القرآن ببراءة عائشة (سورة النور: ١ - ٢٦). لقد كانت أحبّ زوجات النبيّ إليه، ولكنّها كانت عاقرًا، قبل أن تغدو أرملته الأكثر «تسيّسًا» والتي ستُهزم في معركة الجمل (٦٥٦م) على يد عليّ، صهر محمّد.

كما كان هذا أيضًا شأن تحريم التبنّي حين نزل القرآن بشأن طلاق زيد (الذي يعتبره النبيّ ابنه) من زينب، حيث ألغى القرآن كلّ علاقة قرابة بين الرجلين، ممّا سمح لزينب بأن تصبح زوجة لمحمّد (الأحزاب: ٣٧؛ ٤)(*). وقد تسبّب هذا التحريم الذي كثيرًا ما تمّ التحايل عليه باستخدام الحيل الفقهيّة، في حرج كبير للجزائر بعد حرب التحرير التي خلّفت عددًا كبيرًا من الأيتام كان يتوجّب تبنّيهم.

كما كانت المؤامرة التي يبدو أنّها من نسج بعض زوجات النبي، موضوع آيات توصيهنّ بفضيلة التكتّم عن الأسرار الزوجيّة كي لا يتعرّضن للطلاق (التحريم: ١ - ٥)(*). ذلك أنّ الأهمّ من الوضع القانوني، هو

(*) الآيتان المقصودتان [المترجم]:

• ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

• ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

(*) الآيات المقصودة [المترجم]: =

النموذج الأخلاقي والسلوكي الذي تقدّمه زوجات النبي للمؤمنات وللمؤمنين.

وبصفتهنّ «أمّهات المؤمنين» ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، فإنّه يُحظر عليهنّ الزواج مرّة أخرى في حالة الطلاق؛ لأنّ ذلك يؤذي النبي ولأنّ ﴿ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٣].

ومن هنا إدانة رواية **الآيات الشيطانيّة** التي تُسند أسماء آلهات إلى سيّدات بيت مضياف بشكل خاصّ؛ فقد بلغ الاحترام الواجب لهذه الزوجات درجةَ أنّه لا يمكن للمرء أن يتحدّث إليهنّ إلا ﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، ولا يمكنه الدخول إلى بيوتهنّ دون استئذان مسبق.

وفي الوقت الراهن، يستعيد البعض سلوك زوجات النبيّ لتبرير تطوير وضعيّة النساء: تجارة خديجة لتبرير عمل المرأة؛ والأنشطة السياسيّة أو الرياضيّة لعائشة ومشاركتها في سباقات الإبل لتبرير تعاطي السيّدات كرة القدم...

وتُمثّل زوجات النبيّ جزءًا من مجموع النساء اللواتي يحللن له:

- الزوجات الشرعيّات اللواتي تلقّين مهورهنّ.

- الإماء اللواتي امتلكهنّ نتيجة السبي في الحروب أو من أجل الزواج بهنّ.

- بنات أعمامه وبنات أخواله.

- النساء اللواتي شاركن في الهجرة.

- ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا﴾ [الأحزاب: ٥٠].

= ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١) قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ (٢) وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ (٣) إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ (٤) عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحريم: ١ ـ ٥].

وبالمقابل، فإن مجموعة النساء المسموح للنبيّ بالزواج بهنّ تعرّضت إلى ترجيح بعد أن قيّد الوحي عدد زوجات المؤمنين بأربع، ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣]. فقد أشار القرآن للنبيّ أنّه ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ [الأحزاب: ٥٢]. ومنذ ذلك الحين، لم يعد النبيّ يبيت إلا عند أربعة فقط من بين زوجاته (واحدة كلّ أربع ليالٍ)(*)، ولكن استبدالهنّ ممكن؛ لأنّ ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ﴾ [الأحزاب: ٥١].

فمن خلال الإماء والطلاق، يغدو تعدّد الزوجات للرّجل غير محدود تقريبًا، ولا ضابط له سوى مقدار ثروته وغنائم الحرب. أمّا العبد الذكر، فلا يحقّ له إلا الزواج باثنتين.

هل عزت بعض المأثورات إلى محمّد نوعًا من كره النساء؟ من المسلم به أنّه حرّم وأد البنات خشية الإملاق، كما منع إرغام النساء على ممارسة البغاء، وإذا أجبرن على ذلك، فلا مسؤوليّة عليهنّ ﴿وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن

(*) **استدراك من المترجم:**

أورد المؤلّف هذا الكلام والحال أنّه من التأويلات الضعيفة؛ إذ المرجّح أنّ العلماء «**اخْتَلَفُوا فِي تَأْوِيلِ هَذِهِ الْآيَةِ، وَأَصَحُّ مَا قِيلَ فِيهَا. التَّوْسِعَةُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي تَرْكِ الْقَسْمِ، فَكَانَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَسْمُ بَيْنَ زَوْجَاتِه... قال ابْنُ الْعَرَبِيِّ: هَذَا الَّذِي ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ هُوَ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُعَوَّلَ عَلَيْهِ. وَالْمَعْنَى الْمُرَادُ: هُوَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ مُخَيَّرًا فِي أَزْوَاجِهِ، إِنْ شَاءَ أَنْ يَقْسِمَ قَسَمَ، وَإِنْ شَاءَ أَنْ يَتْرُكَ الْقَسْمَ تَرَكَ. فَخُصَّ النَّبِيُّ ﷺ بِأَنْ جُعِلَ الْأَمْرُ إِلَيْهِ فِيهِ، لَكِنَّهُ كَانَ يَقْسِمُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ دُونَ أَنْ فرض ذَلِكَ عَلَيْهِ، تَطْيِيبًا لِنُفُوسِهِنَّ، وَصَوْنًا لَهُنَّ عَنْ أَقْوَالِ الْغَيْرَةِ الَّتِي تُؤَدِّي إِلَى مَا لَا يَنْبَغِي. وَقِيلَ: كَانَ الْقَسْمُ وَاجِبًا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ نُسِخَ الْوُجُوبُ عَنْهُ بِهَذِهِ الْآيَةِ. قَالَ أَبُو رَزِين: كَانَ رَسُولُ الله ﷺ قد هَمَّ بِطَلَاقِ بَعْضِ نِسَائِهِ فَقُلْنَ لَهُ: اقْسِمْ لَنَا مَا شِئْتَ. فَكَانَ مِمَّنْ آوَى عَائِشَةَ وَحَفْصَةَ وَأُمَّ سَلَمَةَ وَزَيْنَبَ، فَكَانَ قِسْمَتُهُنَّ مِنْ نَفْسِهِ وَمَالِهِ سَوَاءً بَيْنَهُنَّ. وَكَانَ مِمَّنْ أَرْجَى سَوْدَةُ وَجُوَيْرِيةُ وَأُمُّ حَبِيبَةَ وَمَيْمُونَةُ وَصَفِيَّةُ، فَكَانَ يَقْسِمُ لَهُنَّ مَا شَاء... وَقَالَ الزُّهْرِيُّ: مَا عَلِمْنَا أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ أَرْجَأَ أَحَدًا مِنْ أَزْوَاجِهِ، بَلْ آوَاهُنَّ كُلَّهُنَّ... وَعَلَى كُلِّ مَعْنًى فَالْآيَةُ مَعْنَاهَا التَّوْسِعَةُ عَلَى رَسُولِ الله ﷺ وَالْإِبَاحَةُ**».

انظر: القرطبي (أبو عبد الله، شمس الدين، محمّد بن أحمد بن أبي بكر)، **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٦٤م، ١٤/ ٢١٥.

﴿بَعۡدِ إِكۡرَٰهِهِنَّ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [النور: ٣٣]. ولكنّه رأى في بعض أحلامه أنّ جهنّم مملوءة بالنساء.

كما أنّه سمح برجم رجل وامرأة يهوديّين زانيين بمقتضى الشريعة اليهوديّة، وكان هذا سببًا في عودة الفقهاء، مخالفين بذلك ما يُقرّره القرآن من عقوبة للزنا لا تتجاوز الجلد، إلى الشريعة اليهوديّة القديمة.

إلا إنّ سيرة النبي التي رواها ابن هشام، تصف هذا الرجم في مقطع مروّع: «**فَلَمّا وَجَدَ اليَهُودِيّ مَسّ الحِجَارَةِ قَامَ إِلَى صَاحِبَتِهِ فَجَنَأَ عَلَيْهَا، يَقِيهَا مَسّ الحِجَارَةِ حَتّى قُتِلَا جَمِيعًا**». ونحن نعرف الآيات التي تعكس التوتّرات الزوجيّة في بيت النبيّ: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبۡدِلَهُۥٓ أَزۡوَٰجًا خَيۡرٗا مِّنكُنَّ مُسۡلِمَٰتٖ مُّؤۡمِنَٰتٖ قَٰنِتَٰتٖ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٖ سَٰٓئِحَٰتٖ ثَيِّبَٰتٖ وَأَبۡكَارٗا﴾ [التحريم: ٥].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجِكُمۡ وَأَوۡلَٰدِكُمۡ عَدُوّٗا لَّكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُمۡۚ وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ۝١٤ إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ﴾ [التغابن: ١٤ ـ ١٥].

إنّها آيات ذات معانٍ متعدّدة: فوراء الإشارة إلى الخلافات داخل الخليّة متعدّدة الزوجات، يُوجد هدف أخلاقي (العواطف الدنيويّة يمكن أن تكون عائقًا أمام الحبّ الإلٰهي) ورؤية أخرويّة (لا يوجد تعويض للخطايا: وفي يوم القيامة سيتحمّل كلّ إنسان وزر أخطائه).

هل وازنت هذه الحياة الزوجيّة المزدهرة غيابًا معيّنًا للحياة الأسريّة؟ فقد تُوفّي جميع أبناء الرسول في مرحلة الطفولة؛ بل وتُوفّي في نهاية حياته ابنه إبراهيم من ماريّة، تلك الأَمَة القبطيّة التي لم تصل إلى مكانة الأَمَة ـ الأمّ الأخرى، هاجر عند إبراهيم الخليل.

وعلاوة على ذلك، فإنّ القرآن يرفض، بتحريمه التبنّي، كلّ نسب مصطنع. ومن هنا انقطاع نسل النبيّ، رمزيًا وسياسيًا، وهو ما زاد في عظمته. ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

وهكذا تشكّلت أمّة إنسانيّة، وحرمة في الأخلاق وفي الشريعة، من خلال التوافق مع الروابط الأسريّة والقبليّة العربيّة في فترة الهجرة، وهي التي وصف القرآن بنيتها وكيفيّتها.

فماذا عن المؤنّث؟

ب ـ الإثنوغرافيا: المذكّر مؤنّثًا:

ينتظم المؤنّث وفق توجّهات رئيسة: الضرورات النفسيّة، الكرامة الاجتماعيّة، الحبّ الإلٰهي/الحبّ الإنساني.

١ ـ الضرورات الفسيولوجيّة:

لنأخذ الآيتين الشهيرتين اللتين تقرّران السلطة الذكوريّة:

﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] [لا تفكّروا في المتعة فحسب]، ﴿وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء: ٣٤] [حقّ التأديب الخفيف باليد].

إنّها الآيات التي تُثير تمرّد النسويّات، والتي يُحاول التقليديّون اليوم تقديمَ تفسيرات مخفّفة لها، ولكنّها الآيات التي تُدمج الوحي في العلاقات الأكثر حميميّة؛ أي: العلاقات الجسديّة والنفسيّة.

كما أنّ الشريعة الإسلاميّة، كما في جميع الشرائع الدينيّة القديمة (القانون الكنسي الكاثوليكي)، تجمع بين الطبيعة والتعالي، وترفض التجريد البارد للحقوق الذي يُميّز فلسفة التنوير وتأخذ في الاعتبار الأفعال البيولوجيّة الطبيعيّة. فالزواج لا يكون صحيحًا من الناحية القانونيّة إلا بعد الدخول بالزوجة، ولذلك لا توجد فترة انتظار في حالة الطلاق قبل الدخول. (الأحزاب: ٤٩، الطلاق: ١، النساء: ٢٢٧ ـ ٢٣٢)(*).

(*) الآيات المقصودة [المترجم]:

• ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

• ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١].

• ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ =

كما تُحرّم الشريعة أيضًا التبنّي الذي يخلط الأنساب القبليّة، وتحقّر المثليّة الجنسيّة: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٥]. ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجنّ: ٦].

فالوحي يوجّه الحياة الجنسيّة ولكنّه يستنكر، من خلال رُهَاب النجس والانهمام بالنظافة الجسديّة والنفسيّة، الإفرازات الطبيعيّة: فالحيض هو ﴿أَذًى﴾، ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] كما أنّ الفعل الجنسي يتطلّب الوضوء الأكبر [الغُسْل]: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦].

ومن خلال المرأة يتجدّد الجنس البشري: فهل هي وسيطة أم محرّكة؟ إنّها في المقام الأوّل الوعاء الذي تنضج فيه بذرة الذَّكَر: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون، ١٢ ـ ١٤]، ﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (١٨) مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ﴾ [العلق، ١٨ ـ ١٩].

وتذهب بعض الفتاوى إلى حلّية الإجهاض ما دام الجنين في طور المضغة، ومع ذلك، فإنّ المرأة ليست مجرّد وعاء لغذاء الجنين؛ لأنّها تحدّد، من خلال أحد إفرازاتها، وهو اللبن، أحد موانع الزواج، ألا وهو الرضاعة المشتركة: فالزواج محرّم بين من أرضعتهم نفس المرأة. كما أنّها من يُحدّد من جهة أخرى، الوضع القانوني والاجتماعي لطفلها ليكون حرًّا أو عبدًا. وعلى أي حال، فإنّ للمرأة ـ بصفتها إنسانًا ـ الحقّ في الكرامة وفق وضعها.

٢ ـ الكرامة الاجتماعيّة:

من خلال زوجات النبيّ المخاطبات في القرآن بقوله: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، تتشكّل الكرامة الاجتماعيّة للمرأة:

= حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٧ ـ ٢٣٠].

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣]؛ وكذلك ما جاء في الآية ١٢ من سورة الممتحنة(*) التي تشير إلى بيعة العقبة الأولى (بيعة النساء) المذكورة في السيرة. ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢].

وبالتالي، إذا كان الله ﴿أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٩]، فإنّ ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]. والله يعاقب ﴿الْعَادِّينَ﴾ غير الحافظين لفروجهم (المعارج: ٢٩ ـ ٣١)، و﴿ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا۟﴾ [البروج: ١٠]، والملكين الساحرين هاروت وماروت اللذين أغوتهما امرأة [البقرة: ١٠٢](*).

لذلك، إذا كان علماء الأخلاق المسلمين قد نصحوا دائمًا المؤمنين بأن يقتدوا بسلوك النبيّ في القرآن والسُّنَّة، فإنّه يجب على المؤمنات أن يستلهمن السلوك المفروض على النساء المحرّمات (الحرام، الحريم) في تعاملهنّ مع الرجال من خارج خليّتهنّ الجنسيّة وقرابتهنّ الخطّية. فهنّ لسن «مقدّسات» ولكن يجب عليهن ضبط النفس من خلال ارتداء الحجاب أمام الناس، ابتداءً من سنّ البلوغ.

﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١].

(*) الآية المقصودة [المترجم]:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢].

(*) لا نجد في القرآن أيّ ذكر للمرأة التي أغوت الملكين، وإن ذكرت ذلك بعضُ التفاسير [المترجم].

أمّا القدّيس بولس (كورنثوس الأولى، XI، ١ ـ ١٦) فيفرض ـ على عكس الرجل ـ أن تتحجّب النساء حين تُصلّي أو تتنبّأ.

ولا يُشترط الحجاب الخارجي، وإن كان منصوحًا به، على النّساء بعد سنّ اليأس وانقطاع الأمل في الزواج ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتِۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ﴾ [النور: ٦٠] لكن عليهنّ بالحشمة والرصانة والوقار، ومن هنا اللعنة التي أصابت أمّ جميل، كما تقول السيرة، زوجة أبي لهب عمّ النبيّ، واسمه الحقيقي عبد العزّى وهو تقريبًا الشخص الوحيد الذي قرّر القرآن عقابه بالنّار؛ وذلك بعد أن ألقت أشواكًا في طريق محمّد، حتّى وصفها القرآن بأنّها ﴿حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ ۝٤ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍۭ﴾ [المسد: ٣ ـ ٤].

وتنخرط وضعيّة المرأة فيما يتعلّق بأطفالها في هذا الإطار الإثني الفقهي الصارم والذي يعتمد التعويض أكثر من اعتماده التوازن؛ فالضانة تكون للمرأة حتى مرحلة ما قبل البلوغ بالنسبة للأولاد، وإلى حدّ سنّ الزواج للفتيات، وتستمرّ الرضاعة الطبيعيّة لمدّة عامين، ولكن يمكن للوالدة التخلّي عنها، فيما تعود مسؤوليّة النفقة على الوالد ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

وهي تشارك في تربية الأبناء، ولكنّها لا تُساهم في نفقات الأسرة، وفي المقابل، فهي لا تتلقّى سوى نصف نصيب أخيها من ميراث الوالدين، ولمساعدتها عند ترمّلها، فإنّ لها حقًّا معلومًا من ميراث زوجها.

وهكذا يُنشئ القرآن تعايشًا معتدلًا واستقلاليّة نسبيّةً لصالح المرأة ضمن جماعة موسّعة نوعًا ما (القرابة بالإنجاب والزوجات المشتركات)، ولكنّه لا يُنظّم خليّة الزواج المسيحي الأحادي.

٣ ـ الحبّ الإنساني، الحبّ الإلٰهي:

كان النبيّ ـ كما تقول السيرة ـ حسّاسًا لسحر العطور والنساء. ولكن حبّ المودّة لا ينبغي له السقوط إلى حبّ العاطفة الذي يُسبّب الجنون (المجنون وليلى)، ويُذهب العقل البشري القادر وحده على إدراك الآيات التي وضعها الله تحت تصرّف الإنسان من أجل الإيمان به والعمل من أجل خلاصه.

في القراءة الظاهريّة، يستحضر القرآن بالتأكيد رغبةَ الجسد مخلوطة بشيء من الرقّة: الإشارة إلى امرأة القائد أوريا (بشبع)، التي أخذها داود بعد أن أرسل زوجها ليموت في الحرب (ص٢١ ـ ٢٦)(*)؛ واندفاع سيّدات مصر نحو جمال يوسف؛ وكذلك الإشارة التي لا تخلو من روحانيّة، للقاء سليمان بملكة سبأ (النمل: ٢٢ ـ ٤٥).

هل يجب فهم خطأ الملكة حين رفعت ثيابها وكشفت عن ساقيها كي تعبر الصرح الممرّد بالقوارير الذي خالته بركة ماء، فهمًا حرفيًّا أم هو إشارة فحسب إلى أنّها تفتقر إلى العلم، وأنّها تخلّت عن عبادة الشمس لتُسلم (تخضع)، وبالتالي تحلّ لسليمان؟ هذا ما يناقشه المفسّرون.

وعلى العكس من ذلك، وفي الحكاية الشرقيّة التي غالبًا ما أبرزها مصوّرو المنمنمات، فإنّ الوجه الجميل لأميرة الصين التي تبحث عن الملك العاشق، يمكنه أن يكون تجسيدًا للنّور الإلٰهي. ألا يحثّ الحديث النبوي على طلب العلم ولو في الصين؟ وكذلك الأمر بالنسبة للحور العين؛ ألا تكون أوهامًا واقعيّة لبدو محرومين حالمين في الصحراء، وتصوّر فائق للبهاء الإلٰهي؟ هل هي النشوة أو/انخطاف صوفي؟ في جميع الأحوال، فإنّ وجودها يُظهر الاستقلاليّة الفرديّة لـ«أولياء الله» ذكورًا وإناثًا تجاه الحبّ البشري، الذي نأمل من خلاله في لقاء من نحبّ في الجنّة.

يُعاقب الزنا (العلاقة الجنسيّة خارج الحدود الشرعيّة: الزوجات والإماء بالنسبة للرجل، والسيّد الوحيد للأمة أو زوجها الوحيد إذا كانت متزوّجة) بمائة جلدة ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ونصفها للرقيق. ولكن بالنسبة للمرأة، استأنف الإجماع حكم التوراة؛ أي: الرجم. ولا يمكن للأمة أن تتزوّج إلا بإذن سيّدها ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٥]، ولكن

(*) الآيات المقصودة [المترجم]:

﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢١ ـ ٢٦].

لا يمكن إجبارها على البغاء ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [النور: ٣٣]، وحين تلد من سيّدها، فإنّه لا يمكنه بيعها (لأنّها تغدو أمَّ ولده).

لذلك، ومن أجل إضفاء الشرعيّة على الذرّية، من الضروري تنظيم الرغبات الجامحة واحترام المحظورات الإثنوغرافيّة والاجتماعيّة المتعلّقة بالعذريّة، وهي محظور أقرّه القرآن من خلال عذريّة الحور العين المتجدّدة على الدوام. ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، وبالتالي الحقّ في إجبار الفتيات على الزواج بموافقة الأب، مقابل مهر. و«ثمن الشرف» هذا، وهو شرط صحّة الزواج، هو مقابل إهداء المرأة جسدها لزوجها، ويشكّل ضمانة ماليّة (وليس عقد بيع) في صورة تطليقها.

هل يتناقض الطلاق مع كرامة المرأة؟ إنّه ينتج عن إرادة الزوج وحده، ولكن يمكن أن تطلبه الزوجة. ويُهدّئ القرآن غضبَ الزوج الذي قد يُسبّب ما لا يمكن إصلاحه، ويوصي بالمصالحة، ولكن في حالة الإصرار على الفراق، وإذا أصبح الطلاق نهائيًّا (الطلاق ثلاث مرات، ومرّتان للأَمَة) وأراد الزوج استرداد زوجته، فإنّها ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

ومن الناحية العمليّة، تُوجد حيل فقهيّة لتجنّب المرور بالزواج الوسيط، كما حرّم الوحي كذلك أحد أنواع الطلاق الجاهلي، الذي كان مسيئًا للنّساء؛ إذ يحرّم الزوج مباشرة زوجته حين يُشبّهها بأمّه، فيقول لها: «**أنت عليّ كظهر أمّي**»، وهذا هو الظهار (الظهر؛ يعني: أيضًا المركوب، الناقة؛ والكناية الجنسيّة واضحة هنا): ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّـٰٓـِٔى تُظَـٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَـٰتِكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤].

وكان هذا الطلاق بائنًا لا رجعة فيه، ولكنّ ممارسته التي كانت شائعة جعلت القرآن لا يُقرّر بشأنه سوى كفّارة للرجوع عنه: تحرير رقبة، واحد أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكينًا: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَـٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَـٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّـٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ۝٢ وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن

لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٢ ـ ٤].

وبالمثل، لا ينبغي التسرّع في اتهام المرأة بالزنا، ويكاد يكون من المستحيل إثبات الشهادة على ذلك (أربعة شهود عيان)؛ ولا بدّ حينها من شهادة الرجل على نفسه بأنّه صادق، مقابل تلقّيه لعنة الله إن كان كاذبًا وتحمّل عقوبة الجلد. والعكس بالعكس بالنسبة للمرأة: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: ٤ ـ ٩].

أمّا الوسيلة القصوى لضمان كرامة المرأة كاملة تجاه نفسها، فهي ضمان وضعها كمؤمنة، وبالتالي إلغاء زواجها إذا ارتدّ زوجها عن الإسلام، ومنعها من الزواج بغير مسلم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠].

وقد كان من شأن تداعيات الوحي القرآني والسياسة المحمديّة في حقبة الهجرة تُهدّد بإحداث اضطرابات داخل الأسر وافتراق الأزواج، وتضمن هذه الآيات مصير الداخلين الجدد في الإسلام، رغمًا عن بيئتهم التي ما تزال كافرة، كما أنّها ستضمن لاحقًا، حماية المجتمعات العربيّة التي وقعت في براثن الاستعمار من خطر اختلاط الأعراق وفقدان الإيمان عند أبناء المسلمة الذين سيَرِثُون دين الأب. ولكن هنا أيضًا، لا يخلو الأمر من مضامين عشقيّة.

فيُحكى أنّ نسويّات شابّات ادّعين القدرة على البقاء مسلمات وتربية أطفالهن على الإسلام في حالة الزواج بغير مسلم، وأنّ أحد الشيوخ لاحظ أنّه لا يليق بمسلمة أن تكون تحت رجل غير مسلم. وقد ردّت الفتيات بأن

المرأة يمكنها أن تكون فوق الرجل لا تحته، وهو ما أرعب الشيخ الذي قطع الحديث معهنّ. وبالمقابل، وبسبب سلطته الذكوريّة وحقيقة أنّ الأبناء ملزمون بأن يكونوا مسلمين، فإنّ للرجل الحقّ في الزواج من كتابيّة؛ أي: من امرأة يهوديّة أو مسيحيّة أو مزدكيّة، تُمارس دينها. وبما أنهنّ غير مسلمات، فلا نصيب لهنّ من ميراثه، ولكن لهنّ الحقّ في المهر: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥].

ولا يمكن للمؤمن أن يتزوّج مشركة؛ وتُقرّر آية جميلة، وهي واحدة من الآيات النادرة في القرآن التي تستحضر حبَّ العاطفة والمودّة لإدانته: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ﴾ [البقرة: ٢٢١].

فالإيمان والخضوع لله اللذان يضمنان النجاة يفوقان بدرجة كبيرة الرضى الذي يحقّقه الحبّ البشري، وهو الرضى الذي يُمثّل في حدّ ذاته وظيفةً طبيعيّة وممتعة ينبغي تحقيقها، كما هي ضروريّة لمنع الشعور بالكبت. ففي كتابه «**إحياء علوم الدين**»، يدعو الغزالي الرجل إلى تطليق الزوجة أو بيع الأمة التي يحبّها كثيرًا ويستبدلها من أجل الاحتياجات الحميمة، بامرأة من سائر النساء ـ وهذا المبدأ قلّما كان متّبعًا في غزليّات الشعراء الصعاليك من أصحاب المعلّقات، وهو أكثر أفلاطونيّة عند الشعراء العذريّين، وأكثر إثارة في الأدب الشعبي (ألف ليلة وليلة)، وأكثر إسكارًا عند الشعراء المتصوّفة. بل هو قليل الموافقة لعبقريّة اللغة العربيّة التي تتضمّن سبعين لفظًا للدلالة على الحبّ ـ ذلك أنّ الكثير من الحبّ البشري دون إرضاء الجسد يمكنه أن يُفسد التفكّر في الله.

نحن هنا بعيدون عن قيم الحداثة الغربيّة الممركزة... وراهنًا، كيف يمكننا تجلية هذه الطبقات المختلفة ونستأنف قراءة أكثر نقاءً للقرآن هي القادرة وحدها، متحرّرة من التأويلات الفقهيّة والعادات المنحرفة التي خلّفتها القرون قدر تحرّرها من «الانحرافات الغربيّة»؟ في الواقع، ساهمت

في بناء قانون الأسرة العربيّة المسلمة والمواريث وفي تحديد وضعيّة المرأة حسب الأوساط والبلدان: الأخرويات والإرث الإناسي (الأنثروبولوجي) للجزيرة العربيّة في عهد النبيّ، والتأثيرات القانونيّة والثقافيّة لفارس الساسانيّة، ومصر الهلنستيّة والقبطيّة، كما المقاطعات البيزنطيّة.

ج ـ التوصيف الاجتماعي ـ المؤنّث الراهن:

هل يمكننا الموازاة بين التطوّر الاجتماعي الاقتصادي العامّ للمرأة في البلدان الصناعيّة منذ ثورة التصنيع الأولى والحربين العالميّتين، والتحوّلات التي شهدتها بنية الأسرة والعلاقات النفسيّة بين الجنسين، أو وفقًا للتعبير الأنكلوسكسوني الرائج، بين «الأنواع الجنسيّة» (*genders*)، واقتراح استنساخها في ما يتعلّق بتطوّر المجتمعات العربيّة؟

يبدو أنّ النساء والفتيات العربيات الشابّات بصفة غالبة، أو من سكّان المدن على الأقل، يرغبن في زواج أحادي دائم عن طريق الاختيار الحرّ المبنيّ عن حبّ؛ إذ هو أكثر استقلالًا مقارنة بالأسر الوالديّة، وأكثر بُعدًا عن «البيت الكبير»، وأكثر مساواة بين الزوجين، وباختصار، في زواج أقرب ما يكون من الزواج الكلاسيكي في أوائل القرن العشرين في الغرب.

فالزوجة ليست مجرّد خادم بل «ربّة المنزل» ما تزال تخضع للزوج «ربّ الأسرة»، ولكنّها صاحبة دور مؤكّد في تربية الأطفال، والعلاقات الاجتماعيّة، وحتى إدارة المداخيل. ومن الناحية الماليّة، لا يزال النظام الرئيس للزواج يعتمد على الملكيّة المشتركة، التي غالبًا ما تُختزل عند العائلات البرجوازيّة في الملكيّات المكتسبة.

هذا هو المنظور الذي تتّبعه النساء العربيّات «المتطوّرات»، الراغبات في الخروج من الوسط الأنثوي التقليدي، حيث تكون الجماعة النسائيّة قويّةً بشكل جماعي وسريّة في الغالب في مواجهة رجال الأسرة، ولكن حيث يكون الفرد الأنثوي أقلّ شأنًا؛ لأنّه أكثر حماية منهم.

إلا إنّه منذ عشرين عامًا، زادت الاختلالات في المجتمعات الصناعيّة كما الشرقيّة. وفي الغرب، لم تشتدّ ضراوة حركات تحرير المرأة إلا في عام ١٩٦٨م، ولكن ظهرت بعض الظواهر الرئيسة: التقلب النسبي للزواج (زيادة

حالات الطلاق وتفاقم المعاشرة الحرّة)؛ وتعزّز القطاعين الثالث والرابع في الثورة ما بعد الصناعيّة، وعدم المساواة النسبيّة في الفرص (أو في سوء الحظّ) بين الفتيان والفتيات في سوق العمل؛ والبطالة المؤدّية إلى إطالة الاعتماد على الوالدين؛ وتباطؤ الثورة الجنسيّة بسبب الخوف من مرض فقدان المناعة المكتسب (الإيدز).

وقد انضاف إلى ذلك، الاعتراف الاجتماعي، إن لم يكن دائمًا قانونيًّا، بالأسر ذات العائل الواحد، والأسر المعادة التركيب (*famille kit*)، وحتى الأزواج المثليّين (عقد معاشرة مدني واجتماعي: *pacs*)؛ في خطوة للاعتراف بهذا الزواج.

وفي المجتمعات العربية، ظهرت ظواهر رئيسة أخرى بسبب بطء التنمية والتزايد الديموغرافي (تمّ بالكاد بلوغ عتبة الانتقال الديموغرافي في المغرب العربي)، جعلت دخول المرأة سوق الشغل أكثر صعوبةً. كما ولّدت الهجرة نمطًا اجتماعيًّا جديدًا: فتيات وشابّات محاصرات بين التقاليد الدينيّة والأسريّة، ولغة البلد المضيف وتعليمه، وبالتالي قيم (أو انعدام قيم) أخلاقيّة وجماليّة.

ويمكن اعتبار تنامي «العودة» إلى الإسلام القرآني الأصيل وراء ما يسمّى بالثّورات الإسلاميّة تأكيدًا للهويّة والكرامة، ولكن أيضًا كردّ فعل أخلاقي على الإباحيّة الشائعة والتفكّك الأسري.

١ ـ شخصيّات:

هل يمكننا رسم تصنيف مؤنّث استنهاضي ورمزي منذ الاستقلالات؟ لقد شهدنا:

ـ مناضلات/ مقاتلات فلسطينيّات (ليلى خالد، فاطمة برناوي)، تحوّل بعضهنّ بعد الانتفاضة الثانية إلى **«قنابل بشريّة»**، أو إلى **«شهداء الأقصى»** حسب تعبير «ياسر عرفات»، فتيات مثل «وفاء إدريس» و«دارين أبو عيشة»... أو جدّات مسنّات تجاوزن السبعين، مثل «فاطمة النجّار» الحمساويّة في غزّة، وجميعهنّ متّهمات بالاكتئاب من قبل وسائل الإعلام الغربيّة. والمقاتلات الشيشانيّات. ومن خلال المعاملة بالمثل،

تمّ قطع رأس رهينة إنكليزيّة متزوّجة من رجل عراقي. أمّهات المقاتلين الفلسطينيّين الذين استشهدوا (قصيدة فدوى طوقان)، أو أمّهات الإيرانيّين اللواتي قبلن تضحية أبنائهنّ الآملين في حور الجنّة.

ـ نساء رئيسات حكومات، مثل «بناظير بوتو» ابنة «عليّ بوتو» التي اغتيلت في عام ٢٠٠٧م في باكستان، و«ميغاواتي» ابنة «أحمد سوكارنو» في أندونيسيا، و«تانسي شيلر» في تركيا، و«خالدة ضياء» و«الشيخة حسينة» في بنغلاديش.

ـ الحروب الثلاث المؤنّثة التي خاضتها الجزائر: حرب الانتصار التي فازت فيها الأخوات أثناء معارك التحرير الوطني، والحرب الخاسرة ضدّ قانون الأحوال الشخصيّة الذي اعتمد في عام ١٩٨٤م، وأخيرًا، الحرب الدمويّة التي تواجه فيها المثقّفون المناصرون لحقوق الإنسان وديمقراطيّة التداول السلمي على السلطة وفق «الحداثة» (كلمة ذات نزعة مركزيّة غربيّة)، وأنصار إنزال الناس مراتبهم وحمايتهم وفق أحكام القرآن كما جاءت في القراءات الكلاسيكيّة.

ـ أولى الكاتبات المستقلات، المتغرّبات، الداعيات إلى الحقّ في «**أن يعشن حياتهنّ**»، مثل «ليلى بعلبكي»، و«آسية جبّار» (التي دخلت الأكاديميّة الفرنسيّة في عام ٢٠٠٥م)، وصولًا إلى آخر من تمّت شيطنتهنّ من قبل الأصوليّين ومنهنّ البنغاليّة «تسليمة نسرين».

ـ الوضع الغامض لمناضلات حزب مجاهدي خلق إيران والنساء المجنّدات في جيشه (جيش التحرير الوطني الإيراني) المتمركز في العراق، وهنّ من المتحجّبات اللاتي يؤكّدن في اصطفافهنّ وراء زوجة زعيمهنّ «مريم رجوي» رغبتهنّ في إسلام معتدل واستعادة طهران من جمهوريّة آيات الله، وهي حركة يسيطر عليها الاحتلال الأمريكي، وقد قام بعض هؤلاء النسوة بحرق أنفسهنّ خلال عمليّة للشّرطة ضدّ التنظيم في باريس.

وكذلك الأمازونيّات من الحرس الشخصي للقذّافي حاملات الزيّ العسكري الأزرق الضارب إلى السواد، ثمّ كتائب النساء العراقيّات اللواتي يشاركن في الاستعراضات العسكريّة وهنّ حاملات بنادق الكلاشنيكوف قبل حرب الخليج الثانية.

ـ النسويّات الإيرانيّات مثل «شيرين عبادي» الحائزة على جائزة نوبل للسلام لعام ٢٠٠٣م أو «شهدخت جوان» المندّدة بفرض الحجاب باعتباره إساءة للأطفال، أو المثيرة للجدل الصوماليّة الهولنديّة «آيان حرسي عليّ» (الحائزة على جائزة سيمون دي بوفوار لعام ٢٠٠٨م).

ـ أولئك اللواتي يباشرن «العودة» و«يتحوّلن» بالمعنى الباسكالي للقرن السابع عشر، اللواتي يعدن إلى التقيّد بالطقوس واللباس الشرعي، وإلى قبول سيادة الأب والزوج. هل يتعلّق الأمر بإجبار، بقلق، بحاجة إلى حماية وتأكيد الهويّة، أم بأزمة ضمير تحسبًا ليوم الحساب والخلاص الأبدي؟ هنا يغدو التمسّك بالقرآن هو الطريق إلى الجنّة.

ـ المهاجرات الآسيويّات، الفلبينيّات، الهنديّات، البنغاليّات... خادمات البيوت ومربيّات الأطفال في الممالك النفطيّة، المدفوعات أحيانًا إلى تغيير دينهنّ أو الخاضعات لتحرشّات الرجال داخل الأسر المخدومة (حالة سارّة الفلبينيّة المثيرة للجدل).

ـ المسلمات اللواتي أضحين أوروبيّات ويعشن قصص حبّ مع أوروبيّين غير مسلمين، واللواتي قد يخلق زواجهنّ المحرّم توتّرات أسريّة قويّة، وقد يصل الأمر إلى إرجاعهنّ إلى بلدهنّ الأصلي ويُرغمن على زواج قسري.

ـ الأمّهات الغربيّات (الكتابيّات) المحرومات من أطفالهنّ بسبب التطبيق العادي للقانون الإسلامي في مسائل الحضانة لصالح النساء من فرع الأب بعد سنّ معيّنة، أو إذا لم تتمكّن الأمّ من ضمان تربيتهم تربية إسلاميّة؛ أمّهات الجزائر، مشاكل تحلّ بالتراضي؛ اختطاف ابنة «بيتي محمودي» (*Betty Mahmoudi*) في طهران.

ـ الغربيّات المتحوّلات أو غير المتحوّلات إلى الإسلام عن حبّ ممّن يقبلن أن يكون أطفالهنّ مسلمين.

ـ الغربيّات المتحوّلات إلى الإسلام عن طريق التصوّف (مثال «إيفا دي فيتراي مايروفيتش» *Eva de Vitray-Meyerovitch*).

ويتوج هذا كلّه بتطوّر الجمعيّات النسائيّة الوطنيّة التي شهدت تحوّلات

خطيرة. فبعضها يحمل أسماء مثيرة: «**السيّدات قارئات القرآن**»، أو «**بنات النبيّ محمّد**». لكن مؤسّسات التعليم والدفاع عن النساء اللواتي تعرّضن لسوء المعاملة والإهمال، أضحى بعضها على مرّ السنين مجرّد توابع للحزب الأوحد، أو مجرّد مناسبات اجتماعيّة للسيّدات البرجوازيّات.

أمّا الثورة الإسلاميّة، فقد ولّدت تجمّعات جديدة أكثر حزمًا، وصل بها الأمر إلى إرادة القتال بالسلاح. وتستمرّ مكافحة ختان الإناث في مصر وفي أفريقيا السوداء. وفي الجزائر، فإنّ النسويّات المتطرفّات المهدَّدات بالتصفية الجسديّة، واللاتي يُقتلن أحيانًا، استئصاليّات أكثر منهنّ محاورات.

وفي فرنسا، برزت العديد من الجمعيّات، (جمعيّة «**نانا ـ بور**» *Nanas-Beurs*؛ أي: الفتيات من أصل مغاربي، وجمعيّة «**لا عاهرات ولا خاضعات**» *Ni putes ni soumises*، وجمعيّة «**عشرين عامًا بركات**» ـ أي: عشرون عامًا تكفي ـ الناشطة ضدّ «**قانون العار**» الجزائري). وهي تقوم عمليًّا بالدّفاع عن الفتيات الصغيرات أو الشابّات المعرّضات لخطر الانتقام من مجتمعهنّ.

وعلى العكس من ذلك، برزت الجمعيّات المتمسّكة بارتداء الحجاب في المدارس رغم قانون ٢٠٠٤م، ومنها جمعيّة «**لا أخ ولا زوج، نحن من اختار الحجاب**» (*Ni frère, ni mari, le foulard on l'a choisi*). وهو نفس الحجاب الذي أعادت تركيا السماح بارتدائه في الجامعات.

ولجميع هذا، فإنّ مشكلة الأخلاق والوضع القانوني للمرأة ما يزالان مطروحين بصفة أساسيّة.

٢ ـ التشريع:

وقد تمّ سنّ الأحكام الخاصّة بالمرأة إلى حدّ كبير من قبل القرآن. ولكن القرآن؛ كمسلّمة عقديّة، وحتى في آياته الناسخة والمنسوخة، لا يزال قائمًا.

فما الذي يجب فعله عندما تطرح الأحكام القرآنيّة صعوبات في التطبيق؟

هل نُلغيها في صمت ـ لأنّه لا إكراه في الإسلام ـ أم نُضفي عليها شروطًا تقيّد تطبيقها؟

بصورة عامّة، استعادت القوانين العربيّة المعاصرة روح كبار السلفّيين لأواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ فبوضعها الإسلام كدين للدولة أو اعتباره الدين المهيمن في الدولة، فإنّها أكّدت بذلك الشريعة بوصفها المصدر الأوّل والأهمّ للقانون، مع إمكانيّة الأخذ بالقوانين الوضعيّة التي تسنّها سلطات الدولة وما تقتضيه الأعراف.

أمّا قانون الأحوال الشخصيّة، والزواج وتعدّد الزوجات، والطلاق، والتبنّي، والميراث، فهي منظّمة بشكل رسمي وفقًا لأحكام الشريعة في أقرب تأويل ممكن للتطوّرات النفسيّة والاقتصاديّة (تعليم الإناث وعملهنّ، التحضّر، دخول النساء إلى المهن الحرّة والإدارة).

وهنا، نلاحظ ثلاثة توجّهات عامّة:

- وضع الدولة لضوابط إداريّة أو قضائيّة، لتقييد هذه أو تلك من المؤسّسات - تعدّد الزوجات على سبيل المثال في القانون المغربي.

- استخدام إرادة الأطراف باستخدام «عكّازات» قانونيّة. فيمكن للمرأة إدراج شرط في عقد الزواج يؤدّي إلى الطلاق في صورة التزوّج عليها بثانية. ويمكن للوالدين استخدام الهبة، وقفًا أو وصيّة لتحقيق بعض المساواة في الميراث بين الأولاد والبنات، وما إلى ذلك.

- إجازة الفقه القضائي (قرارات المحاكم) في حدود معيّنة لجعل القواعد القانونية تتزامن مع زواج أحادي دائم؛ وتأثير وسائل الانتصاف الغربيّة في حالات الطلاق التعسّفي، وطلب الطلاق من جانب المرأة، وحضانة الأطفال ورعايتهم، وما إلى ذلك.

في الرباط، تتساءل **جمعيّة المساواة المغربيّة** عمّا إذا كان ينبغي الاحتفاظ بقوانين الأحوال الشخصيّة (المادّة القرآنية) بتقريبها من المعايير الدوليّة، أو دمجها في قانون مدني عامّ (قانون وضعي دنيوي)؟ وهل يُعوّض الاعتراف عند وفاة الوالدين بالحقّ في جراية تُصرف إلى البنت التي عملت في مزرعة الأسرة، الميراث غير المتكافئ بين البنات والأولاد؟

وفي عام ٢٠٠٤م، تمّ تليين **المدوّنة المغربيّة** على غرار **المجلّة الجزائرية**. ولكن، وبعيدًا عن الاختلافات التي يكشف عنها القانون المقارن، فإنّ الظواهر التقييديّة تظلّ منتشرة:

ـ إعادة التأكيد/العودة إلى التطبيق الصارم للقرآن في جميع أنحاء المنطقة الوسطى من العالم الإسلامي: شبه الجزيرة العربيّة والسودان وليبيا وباكستان وأفغانستان وبنغلاديش.

ـ الأسلمة الجانبيّة المنتهجة في بلدان أخرى من خلال «تأسلم» فردي، وحركات شرسة نسبيًّا تحثّ الحكومات على عدم اتخاذ تدابير تشريعيّة أكثر ليبراليّة، وتُثني القضاة على اتّباع تشريعات شديدة التأثّر بالغرب.

وهذا ما يُصيب النسويّات بالإحباط، ولكن ماذا نقول عن ضعف حجتهنّ في مواجهة العقائد الفقهيّة الراسخة المتعلّقة بوضعيّة المرأة؟ إنهنّ يصرخن بصوت عالٍ: «الإسلام ليس هذا!»، جامعات أحيانًا دون تمييز بين الأصوليّة والفاشيّة، ومتماهيات مع نزعة جون ماري لوبان (Jean-Marie Lepen) زعيم الجبهة القوميّة الفرنسيّة ونموذج الشموليّة والتعصّب. وهنّ يدّعين أنهنّ بطلات حقوق الإنسان (وحقوق المرأة) والديمقراطيّة الفردانيّة، دون أيّ إشارة إلى أنّ التضخّم الأناني لهذه الحقوق يمكن أن يؤدّي إلى الانحلال وإلى وثنيّة جديدة، وهو بالتأكيد ما سيرفضنه هنّ أنفسهنّ باسم الأخلاق.

كما أنّ الإسلام أيضًا ليس إسلام الأصوليّين الذي ينجم عن الأنانيّة الذكوريّة والصعوبات الاقتصاديّة؛ لأنّ الإسلام الأصلي والنبيّ ذاته أنصفا النساء؛ وعلينا استحضار حرّية خديجة المهنيّة، والحضّ على عدم تعدّد الزوجات لاستحالة العدل بينهنّ، وتحريم وأد البنات الذي كان سائدًا عند القبائل خوف الإملاق؛ وتحريم زواج المتعة (في الغزوات أو البغاء) الذي يقول به بعض الفقهاء الشيعة، والذي مارسه بعض الأفغان العرب في الجزائر أو البوسنة، ولكنّه مرفوض عند أهل السُّنَّة. بالإضافة طبعًا إلى الدعوة شبه الإعجازيّة للاجتهاد (الجهد المقياسي الشرعي) الكفيل بتجاوز انسداد الوضع، وعلينا أن نزن هذه الحجج.

أوّلًا وقبل كلّ شيء، هل يُمكن للاجتهاد، وإن كان بإجماع العلماء أن يتعارض مع حكم قرآني صريح؟ فبخروجهم من صحراء ما قبل الإسلام نحو السهول الساحليّة الغنيّة، لم يعد العرب في حاجة للحدّ من عدد «الأفواه عديمة الفائدة»، وتخلّوا مثل الشعوب الأخرى، عن المصير القاسي المخصّص للفتيات غير المرغوب فيهنّ.

أضف إلى ذلك أنّ النبيّ كان، على غرار كلّ مبشّر ديني (مع استثناءات نادرة: التطهّريون)، من دعاة التكاثر السكّاني. ومن هنا إعادة العمل بتعدّد الزوجات الذي يسمح بتوفير زوج للأرامل وأسرة للأيتام الذين يُقتَل والدهم في المعارك: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣].

وهذه حجّة للحدّ من تعدّد الزوجات يُمكن أن تكون أقوى بكثير من النصيحة التي تأتي بعد ذلك: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣]؛ وذلك تخفيفًا للعبء العائلي ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣]. وهذا ما يجعل النصيحة الموالية من باب بيان الواقع، لا من باب الأحكام الشرعيّة: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [النساء: ١٢٩]. ولهذا تنتهي هذه الآية بالقول: ﴿وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٢٩].

وهو ما يعني أن الله يمنح الإنسان أكثرَ من مجرّد إمكانيّة يمكن للحقوق الوضعيّة أن تحدّ منها؛ إذ يُعطيه القدرة على التقييم والإصلاح، وهي قدرة لا يمكن بدونها إلا أن تُنتهك حرّيته ومسؤوليّته، فالله يُحذّر الرجال من تعديد الزوجات ولا يأمر بالامتناع عنه؛ لأنّه هل يمكن أن نتصور أنّه سيلعن كلّ من عدّد الزوجات بعد نزول هذه الآيات؟!

أمّا بالنّسبة للتّجارة التي قادتها خديجة، فلا يمكن أن ننسى أنها توفيّت في عام ٦١٩م؛ أي: قبل نزول السور المدنيّة المقرّرة لوضعيّة زوجات النبيّ ووضعيّة المرأة.

في مواجهة الطموحات النسويّة، لا وجود إلا لتناقضات!

٣ ـ تناقضات:

يُقرّر القرآن استقلاليّة المرأة، ولكن ضمن مجموعة يختصّ فيها رجل واحد بعدّة نساء. لكن هذا الوضع قد خفّف منه، من جهة أولى، التخلّي الاجتماعي عن الأنساب القبليّة، ثمّ قوّة «البيت الكبير» حيث تعيش معًا عدّة أجيال؛ ومن ناحية أخرى، عيش غالبيّة المسلمين عبر القرون، بسبب نقص الثروة أو حبّ حقيقي، في حالة زواج أحادي تُستبدل فيه الزوجة أحيانًا عن طريق الطلاق أو بالزواج من امرأة ثانية أصغر سنًّا من الأولى.

وفي الوقت الراهن، ونظرًا للضرورات الاقتصاديّة وتطوّر التحضّر (الشقق الصغيرة في المباني البرجوازيّة أو المجمّعات السكنيّة الكبيرة)، فإنّ الأسرة المسلمة المكوّنة من رجل وامرأة في الطبقات الوسطى غير المنظّمة سياسيًّا بعدُ، لكن المتزايدة إحصائيًّا، تجد مرجعيّتها في النموذج الغربي المسيحي للأسرة الزوجيّة: الآباء والأطفال قبل التحرّر الجنسي، والأسرة الوحيدة الوالد.

فغالبيّة الفتيات والشابّات العربيّات ـ سواء كنّ ملتزمات دينيًّا من عدمه، وسواء كنّ مرتديات الحجاب أم لا، أو أجبرتهنّ على ذلك سلطة الأسرة والتطوّر الإسلامي للمجتمع ـ يطمحن إلى هذا النموذج في إطار علاقة حبّ اختياري ومشترك.

كما يطالبن أيضًا أزواجهنّ بالإخلاص العاطفي كما الجنسي، ولكنهنّ يشعرن بنوع من القلق، ومن ثمّة عودتهنّ إلى الأنماط التقليديّة للاستقلاليّة وحماية المرأة، بما في ذلك أخذ المهر وعدم المشاركة، أو المشاركة في حدود، في تحمّل نفقات الأسرة المعيشيّة. ويؤدي ذلك إلى مضاعفة العبء على الزوج الذي يشكو بدوره، مستحضرًا النموذج الغربي: تقاسم الزوجين للنّفقات على قدر دخل كلّ منهما.

وهذا التناقض الأوّل بين الاستقلال المالي للمرأة المسلمة ومجتمع الخليّة الزوجيّة الغربيّة، بصدد الاضمحلال بقدر ميل هذا الأخير إلى الانهيار. ومع ذلك، فهو يُؤدّي إلى تناقضٍ ثانٍ أكثر عموميّة فيما يتعلّق بحقوق الإنسان.

فالقرآن يُنشئ بين الرجال والنساء نظامًا للتعويض المادّي في مادّة النفقة على الأبناء، والمواريث، والمهر، وهيمنة العاصب (الذكر) على الملكيّة المشتركة للأسرة... إلخ. أمّا حقوق الإنسان المنبثقة عن عصر الأنوار والاشتراكيّات، فتضع نظامًا للمساواة الشكليّة والمادّية يستمرّ في الوجود، رغم الصعوبات، بفعل ضغط الرأي العامّ.

ومن المسلّم به أنّه توجد في البلدان العربيّة وزيرات ونوّاب ونساء أعمال وأكاديميّات، ولكن بسبب المحتوى الحالي لمعظم القوانين العربيّة، فإنهنّ يظللن «محميّات بشكل مفرط» من الناحية القانونيّة، وبالتالي ناقصات

حسب ما يعتقدن، فتذكر إحدى الجزائريّات أنّ المرأة حتى وإن كانت وزيرة، فإنّه لا يمكنها الزواج دون إذن والدها أو وليّها. . . وتقترح أخرى أنّ المساواة الحقّة تقتضي موازنة تعدّد الزوجات بالسماح بتعدّد الأزواج. وبعيدًا عن هذه المزحة: هل تتمتّع المؤمنات بالحور المراهقين، أولئك الغلمان السقاة ﴿كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ﴾ [الطور: ٢٤]، [الواقعة، ١٧، الإنسان، ١٩](*).

وأخيرًا، يظهر تناقض. فالزواج الإسلامي هو من الناحية القانونيّة عقد يتضمّن الموافقة المتبادلة بين الزوج ووليّ الزوجة، ودفع مهر بما يتناسب مع حالته الاجتماعيّة، والبناء الفعلي بالزوجة.

ويغدو الزواج شرعيًّا (*More islamico*) بتلاوة الفاتحة، ولكن هذه التلاوة لا تعني إعلان الزواج: فهي ليست عملًا إداريًّا متعلّقًا بالحالة المدنيّة ولا تكريسًا دينيًّا. فتحت تأثير الغرب، حافظت الدول الجديدة على ضبط الحالة المدنيّة، وبالتالي السيطرة على الحياة الأسريّة والسلطة الأبويّة.

وتحت النفوذ الغربي، انتقل الرأي العام العربي الإسلامي من فكرة إبرام عقد إلى فكرة الاحتفال بعمل ديني، ومن ثمّ إلى إفراط في الأسلمة بما حقّق منفعة عظيمة لأئمّة المساجد الذين، وفق آرائهم أو تفسيراتهم للقواعد الفقهيّة التقليديّة، يراوحون في تشدّدهم بالقبول بهذا الأمر.

وقد أخبرتنا رئيسة جمعيّة نسائيّة في فرنسا أنّ الإمام رفض زواج فتاة من أصل مغاربي؛ لأنّ خطيبها الفرنسي لم يُسلم بدافع الإيمان؛ بل ليتمكّن فحسب من الزواج منها. ولتجنّب مأساة شخصيّة، وربّما خسران فقدان هذه الفتاة لدينها، اضطرّت إلى إخبار الإمام بأنها «تتحمّل» وزر الخطيئة إن وُجدت، ولكنّ الفاتحة يجب أن تُقرأ.

هذا، فيما ارتأى الزعيم السوداني حسن الترابي في مقابلة معه في عام ١٩٩٧م، أنّ القرآن يحظر على المسلمة الزواج من رجل ملحد، ولكنّه لا

(*) الآيات المقصودة [المترجم]:
- ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ﴾ [الطور: ٢٤].
- ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۝١٧ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾ [الواقعة: ١٧ ـ ١٨].
- ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا﴾ [الإنسان: ١٩].

يحظر عليها الزواج من مسيحي موحّد؛ ذلك لأنّ ارتفاع عدد المؤمنات اللواتي يعشن في الغرب، من شأنه جعلهنّ «مبشّرات» بالإسلام من خلال أبنائهنّ، والمشاركة بالتالي في أسلمة أمريكا.

ومن هنا يبرز تناقض آخر؛ فهؤلاء الشابّات غالبًا ما يحملن جنسيّة مزدوجة: أفلا يُسبّب ذلك لهنّ تمزّقًا بين تطبيق القانون «الإسلامي» لبلدهنّ الأصلي وقانون البلد المضيف الأكثر ملاءمة لوضعيّتهنّ كزوجات وأمّهات؟ وبين الرغبة في النقاء القرآني وإلغاء ممارسة الإسلام باختزالها في عبادات طقسيّة؟ المؤكّد أنّ أزمة الهويّة تُؤدّي إلى التشكيك في قيمة التقاليد الدينيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

ولعلّه ممّا يُثير الدهشة، العودة إلى التقيّد بالطقوس، بما في ذلك ارتداء الحجاب من قبل العديد من النساء في الطبقات الوسطى في البلدان التي كان يبدو أنّها حلّت هذه المعضلة: تركيا وباكستان وإيران وتونس، والمغاربيّات في فرنسا. هل هو تحوّل الاحتجاج القديم ضدّ الاستعمار إلى تأكيد جديد للهويّة؟ ومن، بالمناسبة، يُنكر على كاهن أو راهبة الحقّ في ارتداء الأزياء الكنسيّة أو الرهبانيّة؟

في الواقع، هنا ينشأ تناقض كبير. فالمرأة المسلمة، حتى وإن كانت «متحرّرة» مهنيًّا وفكريًّا، ترفض أن يُصبح جسدها، كما هو الحال في الدعاية الغربيّة، موضوع اشتهاء يُساهم في زيادة الهوس الجنسي؛ أي: سلعة موجّهة إلى بيع سلع أخرى.

وهذا الاحتماء، أو على نحو أدقّ تجنّب المرأة المسلمة الشعور بأنّها فريسة افتراضيّة للرغبات الذكوريّة، يبدو وكأنّه طريقة لتأكيد حيائها وكرامتها. وفي الحدّ الأقصى، وإذا لم يكف الحجاب، فالحلّ في تقسيم شبيه بما تمّ في جامعة مسقط الجديدة، حيث خُصّصت أروقة في الطابق الأرضي للطلاب، وأروقة الطابق الأوّل للطالبات.

وعلى العكس من ذلك، وفي مواجهة «الفقاعة» المغلقة التي غالبًا ما يتمّ حصر العزباوات فيها، ناهيك عن الأمّهات العزباوات (انظر: مؤسّسة محمّد السادس)، وضدّ العودة الكاملة إلى أحكام الشريعة، وضدّ شطط النسويّة الداعية إلى التحرّر الجنسي والتي تُمارس أحيانًا عنصريّة مناهضة

للذكوريّة، فإنّ بعض النسويّات المسلمات يناهضن هذه العودة التي تقود، من وجهة نظرهنّ، من خلال الاستبطان النفسي للمعايير التقليديّة، إلى الاغتراب الروحي والفكري. بل وقد يصل بهنّ الأمر إلى القول بأنّ ارتداء الحجاب يُحقّق إخصاءَ الرجل المسلم باعتباره عاجزًا على كبح غرائزه أمام شعر مكشوف لامرأة، أو صورة أنثى.

وهكذا، وهو ما لا يخلو من مفارقة، فإنّ عدم مبالاة الدولة يُعزّز سلطة رجال الدين في مواجهة العلمانيّة؛ لأنّه، في ظلّ الجدل القائم، والمواجهات الدمويّة في بعض الأحيان، وفيما يتجاوز احترام الثقافات والتقاليد، تبرز مسألة الإيمان الصارمة: «كيف سنتفادى جهنّم إذا لم نحترم القرآن؟».

د ـ لاهوت إسلامي للمرأة:

في معرض نظرات فارسيّة (*Regards persans*) الذي احتضنه فضاء إليكترا (*Elektra*) في باريس خلال يوليو ٢٠٠١م، قامت غزال، وهي مصوّرة فيديو شابّة، بتمثيل شريط وهي ترتدي عباءة (شادور)، ولكنّها تُمارس أنشطة لعب تُظهر حميميّتها: التمارين الرياضيّة المنزليّة، القتال الوثيق، كرة الريشة، والسباحة في البحر، وحمّامات الشمس، والقراءة في الحمّام ـ وجميع ذلك تحت عباءة الشادور. هل يتعلّق الأمر بسخافة مضحكة أم بوصفة نسويّة؟ تعترف غزال: **«لا أشعر بأنّني شرقيّة أو غربيّة»**. فهل هو تفكّك الشخصيّة؟

كيف نقرأ القرآن في صيغة المؤنّث حاليًّا؟ هل يجب علينا تحديثه؟ القرآن حسب المسلّمات العقائديّة، متزامن وغير تاريخي، وبالتالي عابر للتاريخ. فهل يجب علينا لكي نُبرز مزاياه التحديثيّة ـ بمعنى: موازنة إمكاناته وفقًا للضرورات، المعتبرة دومًا من زاوية نظر ذاتيّة ـ تَنْسِيبُه؟

لقد اشتطّت الثورة الإسلاميّة في تحديد مطلقه. وذكّرت بأنّ الإسلام، يتجاوز كونه مجرّد تصوّف للارتقاء وقانون لآداب السلوك والتضامن، وأنّه يُرسي تقديس النصّ ويتحوّل أحيانًا، إلى إطار شرعي ناظم لبنيات اجتماعيّة تتطوّر، ولتطلّعات نفسيّة محايثة؛ ذلك أنّ تعدّد الزوجات والزواج القسري والطلاق، أضحت في نهاية الأمر ظواهر متكرّرة إحصائيًّا في المجتمعات العربيّة المعاصرة، إلا إنّ التأكيد على شرعيّتها تسبّب في صدمة للمخيال

الأنثوي، وعزّز مخاوف النساء وردّات أفعالهنّ، إمّا بالرفض العنيف أو باللجوء إلى أنظمة الحماية التعويضيّة التي يُوفّرها لهنّ الفقه.

ويتمّ اللجوء بالدرجة الأولى، وبشكل تقليدي إلى إعادة تأويل آيات الأحكام الأكثر تقييدًا. وعلى سبيل المثال، وبخصوص الإجراء القرآني (النساء، ٣٤) الذي يسمح للزّوج بتأديب زوجته تأديبًا خفيفًا (ضرب المرأة)، فإنّه يتمّ التشديد على وجوب نُصحها أوّلًا ومحاورتها بالحسنى؛ أي: وجوب السعي إلى التوافق بين الزوجين. فإذا لم يحصل ذلك، فإنّه لا يُسمح بضرب المرأة إلا في حالة رفضها الإنجاب، أو إذا كانت خاضعة في نفقتها للزّوج... وهذه حجج معروفة عفا عليها الزمن وتتعارض مع إطلاقيّة حكم النصّ.

ومن هنا، بروز أمل في نشوء لاهوت إسلامي للمرأة، يتجاوز المنهجيّة الفقهيّة الكلاسيكيّة في مواجهة آيات الأحكام التي تحدّد وضعيّة المرأة في بنية الأسرة؛ وهو ما يستدعي النظر مجدّدًا في البنية العامّة للقرآن من أجل تحقيق مقاصده. فملاحظة أنّنا لا نجد من بين ٦,٦٦٦ آية سوى ستّ آيات فقط تنصّ على تفوّق الرجل على المرأة، نستنتج أنّ الإنسان من زاوية نظر أنثروبولوجيّة واحد، وأن علاقته مع الله يجب أن تولّد لاهوتًا إسلاميًّا في صيغة مؤنّثة.

ومن الناحية الاجتماعية، فإن الرغبة في تدمير النظام الأبوي الجليّ من خلال استراتيجيّات المواجهة، تصطدم بمقاومات ذكوريّة، وحتى بوليسيّة، رغم أنّ المظاهرات التركيّة أو الجزائريّة الكبيرة لم تكن خالية من كلّ فعاليّة... فلننقل هذا إلى مجال آداب المجاملة:

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بهذه العبارة يستهلّ الخطيب الديني خطابه مضفيًا عليه طابعًا من القداسة. ثمّ يتوجّه بالكلام إلى الرجال أوّلًا: **إخواني وأخواتي**.

وعلى النقيض من ذلك، فإنّ الخطيب الدنيوي يتوجّه إلى النساء أوّلًا: **سيّداتي سادتي، أو سيّداتي آنساتي سادتي**.

هذا بينما نجد القرآن المحرّض للروح، ينبّه إلى تساوي الجنسين في الأعمال والجزاء:

﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٣]؛ [لأنّ] ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: ٤٠].

أمّا الدليل الأكبر عند إحداق الخطر بالأمّة الإسلاميّة، فهو وجوب الجهاد القتالي على المرأة؛ بل إنّ المرأة التي تموت أثناء وضعها وهي تلد طفلًا مسلمًا تعتبر شهيدة كمن يُقتل الشهيد في الحرب من أجل الإسلام، وترتقي مباشرة إلى الجنّة.

وهكذا، نجد في القرآن الكريم، أنّ التساوي في الإيمان والأعمال بين الجنسين من أجل النجاة في الحياة الآخرة، مضمون لكلّ مؤمن ومؤمنة، وهو مناط حريّة كلّ منهما. وبهذا، فإنّه قد يدخل الجنّة متقيّدون بالإيمان و/أو بالثقافة، ولاأدريّون محافظون أو غير محافظين على التقاليد. ومع ذلك، تفرض ملاحظتان غريبتان نفسيهما، وتتمثّل الأولى في أنّ الداخلين إلى الجنّة لن يكونوا محاطين بزوجاتهم ﴿وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: ٥٤]؛ بل بذريّتهم، إذا ﴿وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ﴾ [الطور: ٢١] وعلى النقيض من ذلك، فإنّ القرآن لا يذكر من أسماء النساء القليلات اللواتي أشار إليهنّ ـ من باب التأدّب المطلق، والتهذيب الراقي أو الإخلاء الرمزي ـ إلا اسم واحدة فقط، وهي مريم. وقد ذُكرت مريم باسمها في القرآن تسع مرّات من خلال عبارة ﴿عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ أو عبارة ﴿ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾، بينما وُضع ابنها عيسى ضمن سلسلة النسب الذكوري لكبار الأنبياء (البقرة، ٨٧ و٢٥٣؛ النساء، ١٥٦ ـ ١٥٧؛ المائدة، ١٧ و٧٥، المؤمنون، ٥٠].

إلا إنّ هذه العبارة تُعيدنا رمزيًّا إلى فجر التاريخ العربي، إلى ثُنائي الأمّ والابن دونًا عن الأب (هاجر/إسماعيل)، وإلى الأبوّة المتحلّلة بفعل حيازة العديد من النساء: أربع زوجات شرعيّات يُمكن استبدالهنّ بمجرّد إيماءة (*ad nutum*)، إلى جانب المحظيّات من الإماء المسترقّات. ومن هنا عدم تجانس مفهوم الزنا بالمعنى المسيحي للمصطلح (انتهاك واجب الإخلاص الجسدي لكلّ زوج تجاه الآخر) مع المعنى الإسلامي (الزنا:

إقامة رجل علاقات جنسيّة غير شرعيّة مع امرأة لا تحلّ له؛ أو مع رجل آخر غير الزوج أو السيّد بالنسبة للنّساء).

ومن هنا عقوبة الرجم للمرأة المخطئة التي قد تُكدّر نقاء أنساب العشيرة أو القبيلة. ومن هنا أيضًا التمسّك بالعذريّة، وقتل من تفقدها حفاظًا على الشرف، أو تلفيق غشاء البكارة عن طريق عمليّة جراحيّة.

فهذا الثنائي يُنشئ، بصورة خفيّة، أسرة شبه أموميّة داخل الأسرة الأبويّة الكبيرة، غير متطابقة مع الأبوّة المباشرة المميّزة للأسرة النوويّة المستقرّة التي تتمنّاها معظم النساء العربيّات المسلمات، سواء «عُدْنَ» إليها أو تجنّبنها، من أجل الحرّية والحداثة. غير أنّ «الثنائي» المعكوس الأب/الابنة يظهر دومًا بصورة رمزيّة في التاريخ العربي الإسلامي: محمّد/فاطمة، بنته الوحيدة التي بلغت سنّ الرشد، ومحور أهل البيت بلا منازع.

وقد تسبّبت الشخصيّات الخمس التي يُسند إليها التشيّع قوى خارقة للطبيعة ـ محمّد، وفاطمة وزوجها عليّ ابن عم النبيّ، وابناهما الحسن والحسين ـ في تمزّق الإسلام بين سُنَّة وشيعة؛ أي: التباعد بين آل البيت المنحدرين مباشرة عبر النساء والسياسة الذكوريّة. فهل سيُولد التطلّع الأنثوي للعالم المعاصر إعادة تفسير للقرآن أو نزع الطابع المؤسّسي عنه؟ أو تجديده الديناميكي؟ لقد سنّ القرآن للمرأة من خلال الحدود التي وضعها الله وحرّم انتهاكها (حدود الله)، الحقّ في الحياة وفي الزواج المؤسّسي، وحصّة في الميراث.

وتقول التقاليد: **المرأة درّة مكنونة، وجوهرة مصونة؛ لا نعرّضها للابتذال»**. ولكنّها الدرّ مهما كان ثمينًا، فهو مجرّد كنز يُمتلك، ولا وجود مستقلّ له... فكيف نمرّ من المؤنّث الجمع إلى المؤنّث المفرد؟ من المؤنّث الإثنوغرافي إلى المؤنّث الراهن؟

«المرأة مستقبل الرجل»، كما قال الشاعر الفرنسي أراغون. هذا مؤكّد! ولكن ألم تكن حوّاء مستقبل الرجل وعزاءه خارج الجنّة الأرضيّة؟!

للتعويض عن ذلك، اعتمدت المسيحيّة قطبين للأنوثة: الأنوثة التي تُجسّدها مريم الطاهرة دون خطيئة، والأنوثة التي تُجسّدها مريم المجدليّة المفرطة في بشريّتها؛ أي: الخاطئة التائبة.

وقد احتفى الإسلام بعظمة النساء في أسرة النبيّ: مبادرة خديجة «سيّدة الأعمال» التي عمل عندها النبيّ قبل أن تطلب منه، وهي أكبر منه سنًّا ـ أن يتزوّجها؛ وهي أولى المؤمنات التي أكّدت لمحمّد المتردّد أنّ الرسالة التي تلقّاها من جبريل هي رسالة الله حقًّا، وقد انسحب جبريل حياءً منها حين كشفت عن رأسها.

ثمّ عائشة، زوجته المفضّلة، الناشطة والسياسيّة التي شاركت في العمليّات الحربيّة، وإن لم تنجح في ذلك؛ وفاطمة، ابنته، نموذج الثبات والمثابرة/ والتي نقلت بجسدها، من خلال نسب الأئمّة، الوحي، وغدت بالتالي «**أمّ أبيها**».

ووفقًا لبعض الصوفيّة، فإنّ إمامة المرأة جائزة، ولكن باسم الروح الكلّي، ما دامت إمامة الذكر تتمّ باسم العقل الفاعل. المشكلة: الانتقال من البيان التاريخي إلى بُعد لاهوتي يتجاوز الأحكام الشرعيّة.

٣ ـ الاندماج قانونيًّا في الاقتصاد العالمي:

مجتمع حربي، مجتمع تجاري: أدّى التوسّع الجيوسياسي الذي أعقب الهجرة إلى ولادة الإمبراطوريّة العربيّة الإسلاميّة: العظمة الأمويّة، التألّق الأوّل العبّاسي. وإضافة إلى الاقتصاد الرعوي والزراعي القديم في الواحات، انضاف اقتصاد الغنيمة الذي يستكمل الاقتصاد التجاري التقليدي.

وطوّر أرباب القوافل والبحّارة العرب التجارة الكبرى؛ أي: التجارة البعيدة التي كانت موجودةً في السابق، في المناطق الجغرافيّة الاقتصاديّة التي انتشر فيها الإسلام، من الأندلس وصولًا إلى بلاد ما وراء النهر والأرخبيل الماليزي.

وقد أدّت الغنائم المتراكمة، والأراضي المفتوحة إلى أن تدخل ضمن الهيمنة الإسلاميّة، وبالتالي ضمن الأخلاق الإسلاميّة، ثروات هائلة يجب أن تُنْتَج وتُدَار وتُعَمَّم. إنّه عالم واسع، واقتصاد فائق الانسياب يتطلّبان قانونًا جديدًا يُغذّي توقّدهما.

ومن هنا، تطوّر ما بين القرنين الثالث والسادس للهجرة ما نسمّيه الفقه في مداه الكلاسيكي، إنّه قانون عربي إسلامي يصف الأشكال المرنة لنقل

الملكيّة، وهو مستوحًى من بعض تشريعات الإمبراطوريّات الكبرى المُخضعة (بلاد فارس الساسانيّة، المقاطعات البيزنطيّة...) أو من أعراف الشعوب الداخلة توًّا في الإسلام، ولكنّه كان قانونًا يريد العيش في ظلّ الإسلام: سواء في التفسير الواقعي لمعطى الوحي؛ أي: القرآن، أو في الممارسة الدنيويّة للنبيّ وكبار صحابته؛ أي: السُّنَّة. وقد خضعت ولادته إلى توتّرات متباينة بين الانفتاح على العالم والانبهار بسحر الحضارات الأخرى، والتقوقع على الذات والتمسّك بالنقاء القانوني والأخلاقي؛ أي: بين نداء الربح والنظر الديني.

فلنتناول الأطروحة التي تزعم أنّ العَقْد، أو بتعبير أدقّ الاتّفاق التبادلي، هو في أساس النسيج الاجتماعي الإسلامي ومحرّك ديناميّته: توليد وتكاثر العلاقات الاجتماعيّة، من العهد الأصلي (الميثاق) بين الله وآدم، منذ أن قَبِلَ أن يكون خليفته في الأرض.

وهكذا سيظهر، مع حفظ الفارق، أوّل اتّفاق متبادل معترف به من قبل العقيدة الإسلاميّة لإدارة الطبيعة وتنظيم العلاقات بين الجماعات والأفراد عبر نائب، أو «خليفة». وتنطبق نفس البنية على تأسيس الأسرة.

ووفق هذه النظريّة، يُمكن النظر إلى الزواج بوصفه عقدًا يضع تحت تصرّف الزوج، بغية الإنجاب، جسد المرأة عن طريق دفع المهر. أمّا العقود الاقتصاديّة المحضة (النمط الأكثر شيوعًا: البيع) فهي إمّا متداخلة (من نمط: الشركة والقراض) أو اتفاقيّات رعويّة وزراعيّة.

فمجموع البنى الاجتماعيّة الإسلاميّة يقوم على عدد من الموافقات المتبادلة أو المرفوضة، وستكون الجباية الخفيّة، والعلاقات الشخصيّة التي تُؤنسن المنظّمات الظاهرة (الشركات، الإدارات، وحدات الإنتاج) إسقاطًا (ضعيفًا بسبب الفساد الذي يُخالط كلّ عمل بشري) لهذه الرؤية البدئيّة.

فيما يقترح الالتزام بالطقوس طريقة في الحساب، ونظام تبادل يهدف إلى الحدّ من عدم يقين الشرط الإنساني تجاه مقصده: النجاة. وهكذا الأمر بالنسبة للخدمات، والسلع الخالقة للثروات، والتوقّعات الغائيّة المحوّلة إلى «مادّة» قابلة للتبادل وموزّعة بين أفراد الأمّة الإسلاميّة. ولكنّ نظريّة المصلحة العامّة أمكنها أن تُضفي الشرعيّةَ على «المصادرات الأميريّة».

وينعكس هذا الجمع الصعب أحيانًا في اكتساب الملكيّة الخاصّة؛ فهي في المقام الأوّل، نتيجة مادّية فعليّة لنشاط موجود بحكم الأمر الواقع: فقد أدّى الغزو إلى فرض ضريبة الخراج ـ أو الاستسلام بدفع ضريبة الجزية ـ من وجهة نظر جماعيّة؛ وإلى أن تصبح الأرض ملكًا لمن يُحييها من وجهة نظر فرديّة.

ومن المؤكّد أنّه ظهر، تحت الضغط الاجتماعي، شكل من أشكال الملكيّة الخاصّة (المِلْك). ولكن الفقه كان أكثرَ اهتمامًا بمسألة أصل العقار أكثر من الدفاع عنه، وهذه وضعيّة لا يمكن مقارنتها بما نجده في القوانين الكنسيّة: فقد قام الفقهاء المسيحيّون في العصور الوسطى، بتوصيف حجّة الملكيّة، نظرًا لصعوبة إثباتها، بأنّها «**حُجّة شيطانيّة**» (*probatio diabolica*)؛ ذلك أنّ تتبّع انتقال شرعيّة ملكيّة شيء من مالك إلى آخر هو بحقّ عائق شيطاني؛ وفي الفقه، فإنّه يجب ضمان اطمئنان المالك في استخدام ما يملك.

وهكذا، تتّضح بشكل أفضل الخلافات المتعلّقة بوجود أو عدم وجود حكم حقيقي بشأن الملكيّة الخاصّة في الشريعة الإسلاميّة، وبالتالي، يتّضح بشكل أفضل الشعور، إن لم يكن بالذنب، فعلى الأقلّ بإدراك أنّ كلّ نفع دنيوي إنّما يتحدّد مقابله في روح المؤمن.

فالملكيّة الخاصّة، بما فيها ملكيّة الأراضي، تظلّ في الواقع خارجة عن الفرد الذي يحوزها، وعليه أن يمارس إحياءها وفقًا للمصلحة العامّة. كما أنّه بالنسبة للمفكّرين المسلمين الحديثين، فإنّ الأرض المملوكة للخواصّ أيضًا (وليس فقط الأرض الجماعيّة أو «العروشيّة») يمكن التذرّع بها لتبرير تأميم الوظيفة الاقتصاديّة للممتلكات، والقيود التي يفرضها التخطيط والاقتصاد الموجّه أو مضاعفة أعمال الدعوة الاجتماعيّة والخيريّة.

وعلى أساس هذا البناء الأوّلي، انتظمت المؤسّسات الكبرى التي قامت عليها الحضارة والحياة اليوميّة للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة. ومنها المعاهدات مع الخصوم (في عام ٦٢٨ ميلاديّة مع المكيّين)، ومع الأتباع (البيعة: ولاء واعتراف سياسي)، والبنى الأسريّة: التغلّب على الخلافات حول ما إذا كان الزواج يُعتبر بيعًا من قبل الوليّ للتمتّع بجسد المرأة من قبل الزوج الذي يدفع المهر؛ شراء الأمة من أجل التسرّي.

وهكذا يسبح الإسلام في توافق يجب أن يكون موضعَ تقدير وفق أخلاق العصر، لكنّه مختزل في هذه العاطفة العربيّة: العدالة؛ أي: إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه. ويضاعف القرآن التأكيداتِ المتعلقة بمبادئ المعاملة بالمثل: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل: ١٢٦]، (القصاص أو التعويض عن جرائم الدم، الثأر في مجال الحرب أو المسائل الدبلوماسيّة)؛ ولكن دون نسيان الصفح: مرونة التقدير.

ولكن كيف تعيش المجتمعات العربيّة الإسلاميّة منذ استقلالها السياسي؟ إنّها تعيش توتّرات شديدة يتقاسمها الوعي بتخلّف مادّي، وفكري ونفسي جزئيًّا، والوعي بالحاجة إلى تأكيد ذكاء العرب المسلمين وأصالتهم (حدّ التعصّب أحيانًا). وبما أنّها تُقدّم نفسها كمجال استثماري مُربح لرجال الصناعة الأجانب الذين يبيعون خبراتهم أكثر من علمهم التقني والإداري، مستفيدة على الأقلّ في بعض البلدان من النفط كمصدر حيوي للطاقة في العالم المعاصر، فإنّ الحكومات العربيّة تُواجه ظواهر من التدفّقات والتحويلات المتعاكسة: التكنولوجيا مقابل الموارد الأوليّة.

وفي المجتمعات المتباينة، المجبرة بفعل التقدم التقني على العيش أكثر فأكثر حسب «التوقّعات»، نُلاحظ بعض التراجع للقاعدة الثابتة الموجّهة إلى حلّ عدد معقول من الحالات المماثلة، لصالح التوجيه المرن الموجّه نحو عدد كبير من الافتراضات المستقبليّة: مثل القانون الاشتراكي، والأدوات القانونيّة للتخطيط، وتجديد مفاهيم الميزانية (دورات، انسدادات... إلخ). وهذه الطفرة، الناتجة عن التحوّل من الليبراليّة (الدولة البوليسيّة وقوانين الشرطة) إلى «اشتراكيّة» رأس المال، أو على الأقلّ اشتراكيّة أهداف دولة الرفاه، تُعزّز التوجّه نحو حلّ المنازعات خارج إطار التقاضي المنظّم.

أمّا في المجتمعات الصناعيّة، الموجّهة نحو الإنتاج الضخم وزيادة إمكانات الربح أكثر من توجّهها للحفاظ على ثروة مجمّعة ببطء، فإنّ التقاضي لا يكون مناسبًا لتأكيد المرء إرادته وفرض «احترام حقّه»، بقدر ما هو مضيعة للوقت. ومن ثمّ، تعدّد الأدوات التي ترمي إلى تسوية المنازعات، بالتوافق، والتحكيم... إلخ؛ أو إلى منع تولّدها بصياغة بنود دقيقة لا تترك مجالًا إلا لمناقشة تحقيق عناصر واقعيّة، لا لجوهر العلاقة القانونيّة.

وهذا ما يُؤدّي إلى انخفاض نسبي في عدد الدعاوى القضائيّة في المسائل المتعلّقة بالشأن الاقتصادي والمسائل المشتركة بين الجماعات؛ فإمّا التوافقات والاتّفاقات، أو النزاعات الاجتماعيّة.

ولكن بعد الاستقلال، وخلال فترة التطبيع الاجتماعي للقانون الوسيط ما بعد الاستعماري، ولّدت تقنية التخطيط بعض التباعدات مع الخطاب القانوني المعاصر. بعض هذه التشوّهات شائعة في أيّ اقتصاد اشتراكي، أو أكثر تحديدًا في كلّ اقتصاد منتقل إلى الاشتراكيّة، أو بصفة أعمّ خاضع بنسبة عالية لتدخّل الدولة وتوجيهها. أمّا البعض الآخر، فيتعلّق بالاقتصادات المعقّدة التي تتعايش فيها أنماط إنتاج غير متجانسة، ونظم قانونيّة متّصلة بأساليب الإنتاج المختلفة تلك.

وأخيرًا، فإنّ بعضها الآخر لا يتلاءم بشكل جيّد مع مبادئ الشريعة الإسلاميّة. وعلى سبيل المثال، فإنّ التبادل بين وحدات الإنتاج يجب أن يتمّ وفقًا للجدول الزمني وللشّركاء المنصوص عليهم بوضوح في الخطّة المعتمدة.

غير أنّ مثل هذا النظام التخطيطي الذي خبره السوفيات منذ فترة طويلة، يؤدّي إلى مفهوم جديد ووظيفة جديدة للتعاقد التبادلي، ويعطي أبعادًا أخرى للقانون العامّ والقانون الإداري الموروث عن الاستعمار. فهو يوسّع مجال تطبيق هذا القانون، خاصّة وأنّ التخلّف هو سبب لسوء الإدارة ونتيجة لها في آنٍ؛ أي: لعدم كفاية التنظيم المركزي والتنسيقي بين المجموعات الاجتماعيّة التي ما تزال منقسمةً، ولكنّه يُفتّت، بشكل متلازم، مقولاتها.

ويحيل هذا التوزيع الاجتماعي القانوني للمدوّنة المقياسيّة إلى مفهوم الهندسة القانونيّة أكثر ممّا يكشف عن ظاهرة شبه عامّة في الثورة القانونيّة المعاصرة: المرور من سلطة نصّ إلٰهي إلى سلطة مقاصديّة، ومن القاعدة العامّة التي سبق سنّها إلى توجيه العمل الجماعي تباعًا من خلال قواعد، قد لا تكون بالضرورة مرنةً بما يكفي، ولكنّها محدّدة بما يخدم إعادة التوازن الاجتماعي أو الاقتصادي المنشود.

ويتمّ هذا، بالاقتران مع ثلاث عمليّات تبدو متناقضةً في الظاهر: الاستناد الغامض إلى مبادئ التوزيع المتساوي للثروة والفرص؛ أي: الرفاه

الاجتماعي الإسلامي؛ التقنين الدقيق، الضامن للسيطرة على الإدارة في هذا المجال أو ذاك من الأنشطة: فرع اقتصادي قطاعي، تخطيط المدن، التصدير... إلخ؛ وأخيرًا، الاستناد إلى الاشتراكيّة الثوريّة. ومن ثمّ، التداعيات على أساليب التفكير القانوني: التقليل إلى أدنى حدّ (من حيث المبدأ) من التفسير الحرفي للنصّ بشأن إمكانيّاته الاجتماعيّة، وأولويّة المصير الجماعي على المساواة الفرديّة الحاليّة.

وتُشكّل التفسيرات المختلفة التي نشأت فيما يتعلّق بتحديد التعويض بعد التأميم، أمثلة على هذا الفشل الناتج عن اعتماد منهجيّات ومقاصد سيُكتشف لاحقًا أنّها غير متجانسة نسبيًّا.

ويمكننا تتبّع ظهور القانون التعاقدي الكلاسيكي العربي الإسلامي، إلى حدود مواجهته في القرن التاسع عشر لأوّل تقنين رأسمالي وصناعي في **المجلّة العثمانيّة** حسب مقتضى **التنظيمات**، ثمّ تنوّعه منذ القرن العشرين في مختلف بلدان المشرق.

ثمّ يمكننا في المصادر، تتبّع منهجية القانون العربي الإسلامي للالتزامات وآليّاته، وتلك الواردة في العقد الاقتصادي الدولي. وأخيرًا، وفي سياق توليفي، أثناء العولمة من خلال ما يظهر حاليًّا من أوجه تقارب أو تباعد، سواء في صورة تشريع صارم أو ممارسة أكثر مرونة، وفي ما بين هذين الكيانين تباعًا في تطوّريهما وتقاطعاتهما.

يميل عقد البيع الدولي إلى إجراء عمليّات نقل غير مادّية؛ أي: أنّه لم يعد يهمّ بضاعة؛ خامًا أو منتجًا مصنّعًا أو نصف مصنّع، مقابل كمّية من الأموال الائتمانيّة (صكوك أو تحويلات)؛ بل تكنولوجيا باعتبارها نظامَ إنتاج (مصنع تامّ الإنجاز أو منتج تامّ الصنع) وشبيهًا ببيع منظومة أسلحة يُمثّل اشتغالها وصيانتها التكتيك، فيما يُمثّل تسويقها الاستراتيجي؛ وهذا مقابل رقمنة القيمة حسب أسعار الصرف، وأسعار الفائدة، وأسعار الأسهم، وجميع ذلك مدلول عليه بواسطة عملة إلكترونيّة فوريّة للجغرافيا الماليّة الدوليّة.

وعلاوة على ذلك، فإن عقد البيع الدولي يُمكّن من شراء القدرة التنافسيّة، وبالتّالي شراء الأمل في غزو أسهم في السوق، وهو ما لا يخلو

من خيبة أمل في بعض الأحيان. فالمشتري الذي يحدوه الطموح من أجل الازدهار ضمن نظام إنتاج متجدّد ذاتيًا إن لم يكن مستقلّ الأداء، ليس له في كثير من الأحيان سوى إمكانيّة حقّ استخدام طريقة التصنيع: وهذا ما يؤثّر سلبًا في أمل التنمية؛ ذلك أنّ هذا العقد لم يعد عقدًا توافقيًّا ثنائيًّا خاصًّا، من بين عقود أخرى تُحدّد في جملتها الموازنات التجاريّة والماليّة لكلّ بلد. فهو يحدث في سوق أكثر عموميّة، ويجمّع أو يُسبّب تواجه مجموعات خاصّة وطنيّة أو متعدّدة الجنسيّات لم تعد تسيطر عليها الدول إلا بشكل غير كامل، رغم جهد تلك الدول في فرض مصالحها وحقوقها.

وهكذا، يجري تدريجيًّا تطوير عرف عبر وطني؛ أي: ضرب من البنية القانونيّة التي تشمل عناصر من القانون الدولي ومن بعض القوانين الوطنيّة والعادات والممارسات التجاريّة، ونُتف من العقود النموذجيّة ـ النمطيّة ـ المتكرّرة تقريبًا.

إنّها البنية المعياريّة المنصوص عليه جزئيًّا في اتفاقيّة فيينا لعام ١٩٨١م، والتي تستحضر القانون التجاري الروماني (*Lex mercatoria*) العتيق، وهو قانون تجاري أكثر مرونة على ما يشير رجل التجارة الشهير ثالر (*Thaller*): «**القانون التجاري هو قانون الأقوياء**». فهو يجب أن يضمن ديناميكيّة المعاملات أكثر من دعم المخاطرين أو سيّئ الحظّ ـ على عكس القانون المدني التي يجب أن يحمي الضعفاء. فإذا كان القانون المدني هو ما يُنشئ نظامًا اجتماعيًّا وأخلاقيًّا، فإنّ القانون الاقتصادي هو ما يكفل الربط بين الفئات الاجتماعيّة، وتداول السلع اللازمة لحياتهم؛ وبالتالي فإنه يضمن استقرار العقد الاجتماعي.

ولكن ضخامة المبالغ الماليّة والوسائل الماديّة الموظّفة في عمليّة نقل التكنولوجيا، وتأثيرها الاجتماعي والثقافي في المجتمعات المتقبّلة، والمخاطر القطريّة، تفرض المتابعة اللصيقة مسار العقد عن كثب مع مرور الوقت.

لم تعد الإدارة تتمثّل في متابعة تنفيذ البرامج؛ بل في إدارة الأزمات الصغيرة المتعاقبة كي لا تؤدي إلى أزمة تصرّف. ومن هنا تأتي الحاجة إلى توفير وسائل لمواجهة ما لا يمكن التنبؤ به من خلال وضع شروط صارمة

(*hardship*) تسمح بإعادة تنظيم جوهريّة في حالة تغيّر المناخ الاقتصادي والاجتماعي، فيما يتجاوز الظروف القاهرة.

ونتيجة لذلك، فإنّ الأمر لم يعد يقتصر على تشابك بين تعهّد وقبول بما يحدّد من الناحية القانونيّة، المنافع المتبادلة دون أخذ الدوافع في الاعتبار (شريطة احترام الموانع المتعلّقة بالنظام العامّ)؛ بل أضحى تشابكًا بين ذاتيّتين: ذاتيّة المشتري المتعلّقة بنفعيّة هذا الهدف الاجتماعي الاقتصادي في علاقة بما يأمل من تطويره، وبالتالي الارتباط بأخلاقيّة سياسيّة معيّنة وفلسفة اجتماعيّة محدّدة.

وذاتيّة بائع التكنولوجيا المتعلّقة بقدرة المشتري على توفير أرباح خالية من المخاطر غير تلك المتأصّلة في طبيعة النشاط نفسه. وفي كلتا الحالتين، فإنّ الرهان يتمّ حول مدى تطوّر البلد المشتري. لقد أضحت إدارة المقاولات تتطلّب تحليلًا سياسيًّا حاسمًا، بحيث أضحت لعبة الاستثمار لعبة المستثمر وحده.

وتستند اتفاقيّات النفط ضمنيًّا إلى النظريّة الاقتصاديّة للتّبادل غير المتكافئ، وهي إسقاط لنظريّة خصخصة الخطأ، وهي نظريّة محدودة في العقلانيّة الرسميّة للشرعيّة «البرجوازيّة»، ولكنّها تستدعي أيضًا الآثار المترتّبة على الاتّفاقات الإسرائيليّة الفلسطينيّة.

هذا في الاستراتيجية المعلنة. أمّا في الاستراتيجية الخفيّة، فتتداخل الضغوط، والفساد، وتلبية أطماع كبار المقاولين بغرض الحصول على أفضل الشروط. ومن هنا، الإغراءات المتبادلة منذ الصعوبات الأولى: الانسحاب من قبل البائع، وإنهاء العقد من جانب المشتري. ولذلك، فإنّ صعوبات التطبيق كثيرًا ما تخضع لعمليّات تحكيم أكثر قدرة على التكيّف من الأحكام الصادرة عن المحاكم التي تخضع للقواعد وللأساليب التفسيريّة العاديّة لقوانينها الوطنيّة.

وستكون لهذه التطوّرات الاجتماعيّة الاقتصاديّة تداعيات أساسيّة. منها إلغاء التشريعات الخاصّة بأحكام العقود، لتغدو الغاية المنشودة أهمّ من صحّة الشروط. وبذلك يغدو مبدأ «**العقد شريعة المتعاقدين**» (*Pacta sunt servanda*) تحت طائلة الشرط الفاسخ للعقد؛ أي: «**بقاء الأمور على حالها**»

(*Rebus sic stantibus*). وبذلك تحلّ سلطة مقاصديّة ديناميكيّة محلّ الديمقراطيّة الكلاسيكيّة؛ وهو ما يولّد تخطيطًا استراتيجيًّا مكثّفًا للقانون.

ومع ذلك تظلّ الشريعة قائمة. وفي ما يتجاوز التحكيم، يواجه توسّع الحياة الاقتصاديّة توجّهين متقاربين ومتباينين جزئيًّا؛ فنجد من جهة أولى عودة عامّة إلى الشريعة، ولكنّها شديدةَ التمايز وفق كلّ بلد؛ أي: عودة إلى الأحكام الشرعيّة الدقيقة الواردة في القرآن والسُّنَّة؛ ونجد من جهة أخرى التأكيد على القانون الوضعي لكلّ بلد. إلا إنّ القوانين العربيّة الجديدة بعيدة عن المطابقة بين هذين التوجّهين، وتزيد من الانقسامات داخل الأمّة.

ومن هنا محاولة الأصوليّين إعادة تعريف النقاء الإسلامي، ومن هنا أيضًا تحليل التقنيات القانونيّة وروح القوانين بشأن نقطة ما إذا كانت القواعد القديمة للفقه تطمس السلوكيّات العربيّة الإسلاميّة الحاليّة، وما إذا كان إنشاء البنوك الإسلاميّة لا يخدم الربّا... إلخ؛ ذلك أنّه نشأ في قلوب العرب شعور بمظلمة: أن تزرع تكنولوجيا الغرب في ديارهم لا مجرّد هيمنة سياسيّة وتفوّق اقتصادي، ولكن أيضًا مقولات قوانينه وأساليبها ومضمونها: القانون العامّ الدولي، والقوانين المتعلّقة بالإدارة والاقتصاد والتجارة.

ومن المؤكّد أنّ مسألة احترام حكم الوحي الأصلي؛ أي: أحكام الوحي القرآني هو أقلّ تأثيرًا في القوانين الاقتصاديّة منه في قوانين الأحوال الشخصيّة أو الميراث، أو وضعيّة المرأة؛ ذلك أنّ القرآن والسُّنَّة لا يحتويان سوى عددًا قليلًا نسبيًّا من الأحكام الخاصّة بذلك. في المقام الأول: رفض المخاطرة لأنّها من باب المضاربة، والاعتماد على مشيئة الله؛ ورفض الفائدة، والمال المكتسب بدون عمل فعلي. ولكن أعمال كبار المجتهدين تظلّ أدوات بشريّة قابلة للتعديل... ومع ذلك فهي مندرجة بحكم أقدميّتها في الوعي والممارسة العربيّة الإسلاميّة. ومن هنا يأتي الأمل: لماذا لا نقوم باستخدامها؛ كيف يمكن الاستيحاء منها في الممارسة المعاصرة؟ كيف نحترم اللغة العربيّة ودلالات ملفوظاتها في الحداثة القانونيّة؟

ويطرح القانون الاقتصادي المعولم بعضَ المشاكل الأساسيّة: تكييف تكنولوجيا ما بعد صناعيّة مع ثقافة ما قبل صناعيّة، المطابقة بين تكنولوجيا قانونيّة متغيّرة وقانون سابق. التوازن الجيوسياسي العالمي: يولّد الحقّ

المعنوي في التنمية حقًّا في التنمية مرتبط، لكنّه يصطدم، بسيادة الدول وعولمة التمويل. فماذا سيحدث لاستثمار رأس المال الإسلامي في الدول المتطوّرة غير الإسلاميّة؟ وهل ستؤثّر الأخلاق الاقتصاديّة الإسلاميّة على الآليّات التقليديّة لتنمية المال؟ هنا يظهر تباعدان:

ـ **الأوّل**، على مستوى الاقتصاد الكلّي؛ فبالنّظر إلى الكميّات الضخمة المجمّعة من البترودولار؛ فإنّ أصحابها يقومون باستثمارها في صناديق التقاعد الغربيّة التي تديرها بنوك استثماريّة دوليّة كبيرة، أو حتى في الملاذات الضريبيّة، وجميعها يتعامل بالفوائد.

وعلاوة على ذلك، فإنّ صناديق الثروة السياديّة تتحكّم في حصص معتبرة في كبريات الشركات التجاريّة والصناعيّة، إن لم تكن تُسيطر عليها. وفي الوقت الراهن، يعمل النظام وفقًا للقواعد التقليديّة، ولكن المكاسب يمكن استخدامها لتمويل القطاع المصرفي الإسلامي.

ـ **والثاني**، على مستوى الاقتصاد الجزئي حسب عدد السكّان المسلمين في البلدان غير الإسلاميّة. وهنا نجد المغازات الناجحة التي تبيع اللحوم الحلال، وشبكات البقالة في الأحياء «الملزمة» أيضًا ببيع لحم الخنزير والنبيذ والمشروبات الروحيّة. ولكن كأفراد، فإنّ بعض الملتزمين دينيًّا يستنكفون من فتح دفتر ادّخار بنكي أو الحصول على قرض للقيام، على سبيل المثال، بشراء عقار.

ومن هنا جاءت الحاجة إلى إنشاء مصارف إسلاميّة تستخلص أجرها من خلال عمليات شراء وإعادة بيع، وهو الأمر الذي يتطلّب إصلاحًا ضريبيًّا؛ لأنّ الضريبة الموظّفة على المعاملات العقاريّة أعلى من الفائدة الموظّفة على القروض.

وتعاني التشريعات العربيّة حاليًّا من تعدّدها القانوني؛ أي: من عدم اكتمال التمفصل بين الشريعة التي تعاود الظهور مجدّدًا على الأقلّ من وجهة النظر الأخلاقيّة والمبدئيّة، والفقه الذي لا يمكن إلغاؤه أو إعادة تكييفه، والأعراف والعادات؛ كما تُعاني من نزعة نفسيّة قانونيّة تتأرجح بين احترام الكلمة التي تُعطى للشريك المعتبر والمقدّر، والمنازعات الانتهازيّة.

ومع ذلك، فإنّ جزءًا من التشريعات الوضعيّة العربيّة يستمدّ مقولات ذهنيّة وأنماطَ تفكير ومحتويات تشريع صناعي ذي توجّه اشتراكي، كما محتويات تشريع ما بعد صناعي ذي توجّه ليبرالي. ومن هنا، نشهد تعدّدًا تشريعيًّا منغلقًا.

ولكن التفوّق العقائدي والتنظيمي للشريعة الذي أكّده الأصوليّون، الذي تتحكّم فيه الحكومات بطريقة هادئة بفعل ضغوطها، والذي ينتشر بين الجماهير المهمومة بالنّقاء الشرعي، يؤدّي إلى إعادة أسلمة اجتماعيّة قانونيّة منحرفة للمجتمعات المسلمة، ويُنشئ تعدّدًا تشريعيًّا منفتحًا.

فعلى الشريعة أن تعلو القانون الوضعي الذي تبنّته الدول من أجل التحديث، وهي تميل إلى أن تغدو مرّةً أخرى المصدر الرئيس للقانون، ومن ثمّ فهي تقوم بعكس الوضعيّة الاستعماريّة التي كانت فيها قوانين المستعمر تعلو على الفقه وتُحاصره، وتُقصر الشريعة على بعض المجالات: قوانين العقارات والأسرة والميراث.

والنتيجة: هل يمكننا تصوّر تطوير قانون كوني شامل (*métadroit*) تندمج فيه مختلف هذه الكتل القانونيّة؟ فالقانون الدولي العامّ، والقانون الاقتصادي عبر الوطني، هما من حيث المنشأ والجوهر مسيحيّان صناعيّان، مُضاف إليهما اليوم بعض العناصر الاشتراكيّة، التضامنيّة أو الجماعيّة الإنسانيّة.

وتقوم الدول المسلمة بتطبيقها، ولكنّها بسبب الإبطال النسبي لأحكام هذه القوانين، فإنّها تُفتّتها جزئيًّا، فهل من المستصوب التفكير في كيان قانوني عابر للحضارات يأتلف القيم والمقولات المفاهيميّة والأساليب والأدوات (بالمعنى المزدوج للمصطلح؛ أي: الأصل والتباعد) التي جاءت بها الفلسفات العظيمة وعلوم اللاهوت؟[١٤].

وعلى العكس من ذلك، تُطرح هنا مشكلة رئيسة قلّما تمّ تناولها: هل تتطابق عودة ظهور الشريعة التي ينادي بها الأصوليّون حاليًّا تمام التطابق مع

---

(١٤) انظر الكتاب الجماعي:

Actes du colloque à l'Unesco, mars 1979, ***De la dégradation du droit des gens dans le monde contemporain***, Anthropos, Economica, 1981.

المقولات والمناهج الكلاسيكيّة؟ فالعقول التي تحملها، مهما ادّعت الصدق والصرامة، هي في نهاية الأمر غارقة في العالم المعاصر.

وقد تأثّرت معظم تلك العقول بدرجة أو أخرى بالمفاهيم واللغات والقوانين الصناعيّة، وبالتالي، فهي عقول قامت على نحو أو آخر، وعن وعي، بعمليّات نقل مفاهيميّة حدّدها تصوّرها الخاصّ لهذه القوانين، وبعمليّات نقل مادّية حدّدها تغيّر طبيعة السلع التي تتعلّق بها أحكام الشريعة: الأسهم المصرفيّة، والاستثمارات التكنولوجيّة، والمشاركات الماليّة الدوليّة؛ أي: ما يتعلّق بالمعاملات التي تنقل كذلك الأدوات والمقولات القانونيّة التي تصفها.

وأخيرًا، عمليّات نقل عاطفي أو مصلحي؛ فنحن نختار القانون الذي نعتبره أفضل إنسانيًّا بالنسبة إلينا، ولكنّنا نريد أن نثبت أنّ شريعتنا لا تقلّ أفضليّة عن القوانين الأخرى حتّى وإن كانت تخضع لتحوّلات مخاتلة.

٤ ـ ربط حقوق الله بحقوق الإنسان:

حق الله: صادر عن الله وينقل إلى الإنسان عن طريق الإحسان الإلٰهي: الحقّ في الحبّ الإلٰهي، في العناية الإلٰهيّة. حقوق الإنسان: يضعها الإنسان، حقّ إنساني، عارض ومطواع.

أو:

حقوق الله: جملة الفروض والواجبات التي أوجبها الله على البشر.

حقوق الإنسان: جملة الحقوق الذاتيّة والعلائقيّة التي تضبط العلاقات بين الأفراد والجماعات. وهي حقوق متباينة وفقًا للأزمان والمجتمعات والحضارات؛ أي: حقوق الناس.

أو:

حالة الحقّ الإلٰهي التي تبرّر نهاية الحياة الدنيا: القيامة، يوم الدينونة؛ حيث سيتمّ تقييم استخدام حقوق الإنسان وفقًا لشريعة الله. إنّها المحايثة في مواجهة التعالي، فهل سيؤدّي الموت الدنيوي إلى رؤية الله في مجمله كحقّ؛ أي: كحبّ وعدل ورحمة؟

حقوق الإنسان اليوم: جملة الحرّيات والضمانات التي يُفترض أن تكفل الكرامة والمساواة والأمن للفرد الإنساني، بمعنى الانتقال من حالة القانون الإلٰهي إلى حالة القانون الدستوري الأغلبي. ولا يعني ذلك أن يغدو الله المشرّع إلٰهًا مربيًّا؛ بل يعني: تحديد أخلاقيّة تكون هي الأساس لقانون طبيعي، وأساس القانون الوضعي.

فهل تُفسح الشريعة المنزّلة مجالًا لمفهوم القانون الطبيعي، وبصفة أعمّ للقواعد الآمرة (*jus cogens*) الملزمة والمفروضة حتّى لو لم تعترف بها الدول؟ تُقرّر الشريعة المنزّلة بنفسها ما هو الخير وما هو الشرّ، ما هو واجب، أو مباح، أو حرام.

صحيح أنّ الخلافات اللاهوتيّة قد ازدهرت حول معرفة ما إذا كانت أفظع الأعمال مستهجنة في حدّ ذاتها، وليس فقط لأنّ الله لا يرضى بها. ولكنّ جوهر الوحي القرآني وروحه ذاتها، وليس فقط الشريعة الإسلاميّة، هما الآن على المحكّ.

فمن حيث المضامين، يستند النظام الغربي لحماية الأشخاص وحفظ كرامتهم، إلى قاعدة ثلاثيّة: اليهوديّة (بما في ذلك المدوّنة المسيحيّة *Corpus Christi*) في ما يتعلّق بالدّين، واليونان في ما يتعلّق بالفلسفة، ورومة في ما يتعلّق بالقانون. وقد قامت العلمانيّة أو الدنيوية منذ التنوير، بمنع أو بتبخيس الإلٰهام الديني المباشر، وحتّى أخلاقيّاته.

ومن الناحية النظريّة والاجتماعيّة، إن لم يكن دائمًا سياسيًّا، يتمّ عرض الإسلام باعتباره سلطة وحي: سيادة الكلمة الإلٰهيّة التي تُوجّه وتُحدّد العمل البشري. ويفترض تحديد مفهوم «حقوق الإنسان» ومضمونه ـ إذا ما كان هذا التعبير مشروعًا في ضوء التباعدات التي تظهر فورًا بين هذا المفهوم والحقوق والضمانات المقدّمة للفرد من قبل المدينة الإسلاميّة ـ تعريفًا مسبقًا العلاقة التي تربط الله الواحد بخلقه.

أ ـ أساس الحقوق:

وفقًا لغالبيّة علماء الأصول، لم يكن الله ملزمًا بأيّ ضرورة عند خلق العالم ومختلف أنواع الكائنات الحيّة التي تعمّره: من ملائكة وشياطين،

وبشر، وأرواح (الجنّ)، وحيوانات. وبالتالي، فما من وجود إلا وهو رهن الإرادة الإلٰهيّة. ولكن وفقًا للأحاديث الأخروية، فإنّ الله خلق الإنسان على صورته واختاره كي يكون خليفته في هذا العالم الأرضي.

ومن أجل تسهيل مهمّته في الحفاظ على النظام الإلٰهي على الأرض، بعث سلسلة من الأنبياء الكبار وأنزل معهم كتبًا متكيّفة مع عصورهم، تتضمّن شريعته: الموسويّة، والإنجيليّة، ثمّ آخرها في التاريخ الشريعة الأكمل والنهائيّة بين يدي الساعة، الشريعة القرآنيّة.

إن التوليف بين هذه المقترحات يُظهر بعض العلاقات الخاصّة بالحضارة الإسلاميّة.

ـ القرآن، الناطق بالكلام الإلٰهي، يحدّد الخير والشر. والخير والشر لا يندرجان في الضمائر بصفتهما تلك إلا بقرار إلهي؛ فهما ليسا خيرًا أو شرًّا في حدّ ذاتهما (إلا ربما لبعض سمات البهيميّة الشائنة). وبالتالي فإنّ الحقوق (الصلاحيّات أو السلطات)، والواجبات (الملزمة أو المتسامحة) ليست من جوهر «طبيعي».

إنّها محددة في الأصل وليست فطريّة، ولا تبدو متأصّلةً في الشرط الإنساني إلا إذا كانت منصوصًا عليها؛ فالأعمال البشريّة تكون مشروعةً أو محايدة أو ضارّة حسب الحكم المسند إليها.

ـ الإنسان بصفته أكرم المخلوقات، يقيم علاقة شخصية، متفاوتة جدًّا بطبيعة الحال، بين الألوهيّة وكلّ فرد، لضمان خلاصه الأبدي، وكلّ إنسان مدعوّ إلى اتباع المسارات المؤدية إلى هذا الخلاص: الإسلام يؤسّس لاهوتيًّا لفردانيّة عالميّة يطرح في المطلق المساواة بين جميع البشر، حالما يسعون إلى اعتناقه باعتباره حقيقةً منزّلة والعمل بشريعته. ومن الناحية الاجتماعيّة، يبدو الإسلام هويّة متناغمة تهدف إلى التعزّز والانتشار.

ـ ولكن ما من مثاليّة إلا وتواجه بمرور الزمن ارتخاءَ الأخلاق، وتدهور نقائها الأصلي، وهي تتصادم مع مجتمعات خارجيّة معادية، أو أوساط داخليّة مؤسلمة أو قليلة التأسلم. ومن هنا جاءت الحاجة إلى التمييز بين حقوق الناس بحسب مشاركتهم في «حماية وتوضيح» الإسلام.

وبالنتيجة، فإنّ الأولويّة هي لحقوق الكائن المطلق: الله الذي لم يلد ولم يُولد.

إنّ حقوق الله موجّهة إلى صياغة المجتمع وفق النظام الإلٰهي. وهي التزامات تفرض على المؤمنين، ولكنّها أيضًا حقوق لهم لا بدّ أن تُوظّف من أجل مصلحتهم. هكذا هي أعمال العبادة: الإيمان والقيام بالتكاليف الشرعيّة الكبرى (الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج) وطرائق تعويضها في حالة العجز عنها. وهكذا هي العقوبات الرادعة للأعمال التي تنزل بالإنسان إلى الحيوانيّة (السرقة، الزنا، السكر، القذف) وتفقده عقله.

وإنّ مسؤوليّة القيام بحقوق الله التي تحمي الطابع الإسلامي للمجتمع يتحمّلها المجتمع بأسره؛ فكلّ فرد يتحمّل مسؤوليّة النظام الاجتماعي (حقّ وواجب «الأمر بالمعروف» المحمول على كلّ مؤمن)، ولكنّه محمولٌ أكثر وبصفة خاصّة على بعض المؤسّسات: السلطة السياسيّة (أمير المؤمنين، الأمير)، ولكن أيضًا على القاضي، وهو العالم أو الوليّ الرادّ للمظالم والرقيب على الأخلاق والمحافظ على النظام العامّ.

ولكلّ فرد كما للجميع مهمّة ضمان التوازن السليم، في إطار احترام الشريعة والأخلاق الإسلاميّة، واحترام الكليّات المعترف بها للنّاس لكي يستخدموها من أجل بناء مدينة مسلمة في الدار الدنيا، وتحقيق نجاتهم في الدار الآخرة. والجهاد هو الضامن للدّفاع الشرعي عن المجتمع.

ولأنّ الشرط الإنساني يفترض مسبقًا بعض الضمانات لكي يزدهر، فقد استنبط الفقهاء من الوحي المنزّل حقوقَ الإنسان؛ أي: المتطلّبات الأساسيّة اللازمة لكلّ شخص لتحقيق مصيره الدنيوي: الحقّ في الحياة، والأمن، وحسن السمعة، والممتلكات، والأهليّة القانونيّة (الأنشطة الاقتصاديّة)، والحفاظ على العلاقات الأسريّة.

وبالتّالي، فإنّ حقوق الإنسان تشير إلى نظام الحماية الخاصّة الذي يمكن أن ينظّمه السلطان جزئيًّا، كما يميّز الفقهاء أيضًا حقوقًا مختلطة من أجل المنفعة المشتركة، ولكن بنسب متفاوتة، لله وللإنسان.

وهكذا هي، على سبيل المثال، حقوق الزواج، والطلاق، والطلاق

بالاتفاق المتبادل، والعتق، التي تنظم في آنٍ تماسك المجتمع وتوزّعه الديموغرافي، ومجال حرّية الأفراد في حياتهم الخاصّة. ومن هنا، الخلافات الحاليّة بشأن تنظيم الأسرة، وإنهاء الحمل في الأسابيع الأولى، والإجهاض.

ب ـ القرب من الله:

والواقع أنّ اتّساق الحقوق الخاصّة مرتبط عكسيًا بمشاركة الفرد في أداء حقوق الله.

فالإنسان المسلم، العاقل، البالغ، الخالي من العيوب الجسديّة الموهنة، يتمتّع بكامل الحقوق المعترف بها للإنسان: فهو يُمكنه تولّي الإمامة في الصلاة، وأن تكون شهادته كاملة في المحكمة. والجنّة (منتهى الأمل لمن يعتنق بصدق الإيمان التوحيدي)، فهي حقّ له (الحور العين. . .)، فيما يُحرم منها من يتعاطى الشذوذ الجنسي.

وتظلّ وضعيّة المرأة المسلمة أكثر غموضًا، رغم أنّه من المؤكّد أنّ المناقشات حول دخولها إلى الجنّة ـ وبالتالي حقّها في ممارسة الإسلام ـ قد حُسمت بسرعة؛ إذ هي تتمتّع أيضًا بحقوق الإنسان الأساسيّة، فيما كانت تُقتل الفتيات أحيانًا في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام. ولكن من ناحية أخرى، فإنّه يُفرض عليها الخضوع لأخلاقيّة أسريّة صارمة لا تضمن وجودها الاجتماعي إلا بالحدّ من حرّيتها الفرديّة.

وهي قد تُجبر على الزواج من قبل والدها، أو حتى، وفقًا لبعض التفسيرات، ضربها باليد وتطليقها من قبل زوجها. وبينما يسمح الإسلام للرجل بتعدّد الزوجات والتسرّي بالإماء، فإنّه يرفض تعدّد الأزواج.

وبالتالي فإنّ الحرّية الجسديّة والعاطفيّة للمرأة تتجلّى في الحفاظ على هيكل الأسرة الموسّعة. وما تتلّقاه من مهر يُوازن حقيقة أنّها ترث نصف ما يرثه أخوها. ولئن كانت لها الأهليّة القانونيّة الكاملة، حتى وإن كانت متزوّجةً، لممارسة التجارة، إلا إنّها لا تعمل غالبًا إلا من خلال وسيط؛ لأنّها لا تملك كامل الحرّية في الحركة. وبهذا تظلّ حقوقها كاملة من حيث المبدأ، ولكنّها محدودة من حيث الممارسة والمضمون.

ومن هنا، التفاوتات الرمزيّة في العدالة؛ إذ يلزم شهادة امرأتين لمعادلة شهادة رجل. وفي حالة القتل؛ إذا لم يُشترط القصاص، فإنّ الدية تكون خمسين من الإبل للمرأة ومائة للرّجل. وفي حالة الزنا، تُعاقب المرأة بالرجم(١٥)؛ لأنّها مسؤولة عن نقاء خط النسب؛ بينما يُعاقب الرجل بمائة جلدة(*). وكأنّ القيمة القانونيّة تُقدّر بمدى القرب من الله؛ أي: مدى القدرة على احترام حقوق الله.

وتظهر التمايزات الكبيرة في تعريف حقوق الإنسان بوضوح في الحلول المتعلّقة بغير المسلمين؛ حيث يتمّ حلّها بمرونة وفقًا لدرجة قرب الفرد من الإسلام. وهناك تمييز أساسي (*summa division*) وحاسم بين «أهل الكتاب» والمشركين من وثنيّين أو ملحدين. فأهل الكتاب هم المؤمنون بأحد الكتب المنزّلة التي سبقت القرآن؛ أي: أتباع الكتاب المقدّس (بعَهْدَيْه القديم والجديد) من اليهود والمسيحيّين، ويُضاف إليهم على مضض المجوس (المزدكيّة).

ويُسمح لهذه الفئات الثلاث بالعيش داخل المجتمع الإسلامي: فهم يتمتّعون بوضع الذمّي (المحميّ) الذي يكفل حرّية المعتقد والعبادة (شرط المحافظة على النظام العامّ الإسلامي)، والأهليّة التجاريّة، وإمكانيّة تطبيق أحكامهم في ما يتّصل بأحوالهم الشخصيّة والميراث وتنظيم أنفسهم في طائفة.

وفي المقابل، فهم مطالبون بدفع الجزية والخراج التي يجب أن تُطلب منهم بلطف، ولكنّها تظلّ مع ذلك دليل خضوعهم. كما أنّهم يعانون من قصورات معيّنة مقارنة بالمسلمين (حظر الزواج من مسلمة، وراثة مسلم، وانخفاض قيمة شهادتهم أمام المحاكم...)، ولكنّهم معفيّون، بالمقابل، من أشدّ التزامات الإسلام، وهو واجب الجهاد في الحروب على وجه الخصوص، أو بعض أشكال الحظر؛ إذ يُسمح لهم بتناول الخمر أو أكل

---

(١٥) ينصّ القرآن الكريم على عقوبة الجلد، لكن الفقهاء استعادوا، اعتمادًا على حادثة جدّت في حياة النبيّ، العقاب التوراتي القديم في رجم الزاني.

(*) لا ندري من أين جاء المؤلّف بعقوبة الزانية بالرجم مطلقًا وعقوبة الزاني بالجلد بالإفراد. وواضح أنّه يخلط هنا بين عقوبة زنا المحصن وعقوبة زنا غير المحصن رجلاً كان أو امرأة [المترجم].

لحم الخنزير، في حين يعاقب المسلم على ذلك. غير أنّ مسألة إمكانيّة نجاتهم في الآخرة تظلّ بالأحرى غير واردة.

أمّا بالنّسبة للوثنيّين، من المشركين أو الملحدين، فليس أمامهم سوى الاختيار بين الإسلام والقتل، وتُسترقّ زوجاتهم وأبناؤهم. وينطبق نفس الأمر على المرتدّين عن الإسلام، غير أنّ من شأن استدامة الحروب أن تُؤدّي إلى نتائج عكسيّة، ولذلك فإنّه يُمكن التوصّل إلى اتفاقات صريحة أو ضمنيّة للتعايش السلمي.

ومع ذلك، فإنّ الاسترقاق يُعتبر عقابًا للكافر الذي لا يقتنع بالحجج التي جاء بها الوحي الخاتم؛ فغياب العقل هذا يُنزله إلى مرتبة الحيوان، ومن المشروع استعباده واستخدام نشاطه لصالح مالكه. ويُمكن لهذا الأخير أن سمح له بتعاطي التجارة، وأن يتزوّج مع امرأتين (وليس من أربع نساء)، وإن كانتا حُرّتين.

ولكن ما يحصل عليه من أموال يظلّ ملكًا لسيّده، كما يُعتبر الزواج الذي يُبرمه العبد دون موافقته لاغيًا، وبالمقابل، وبالنظر إلى الضعف المفترض في مداركه، فإنّ بعض العقوبات الجنائيّة تُخفّف لصالحه: فهو يتمتّع بالحقّ في تطليق زوجته وفي حماية حياته: إنّه يُحافظ على الحقوق الأساسيّة للإنسان.

كما ينصّ الإسلام، إلى جانب الأمر بحسن معاملة العبيد، على بعض التخفيف من شرط العبوديّة؛ فحين تُنجب الأمّة من سيّدها وتغدو أمًّا، فهي تكتسب وضعًا أكثر استقرارًا. كما يُوصي الإسلام بعتق الرقاب. ومع ذلك، تظلّ كتلة العبيد ولو كانوا ملكًا لأفراد، أحد عناصر ثروات الأمّة الإسلاميّة؛ إذ لا يُؤدّي التحوّل إلى الإسلام إلى العتق التلقائي.

ويمنع الإسلام كلّ تمييز قائم على عدم المساواة على أساس الأصل العرقي أو الاجتماعي الاقتصادي. بيد أنّ هذه الفروق تظهر من جديد في تجمّعات الأفراد وفي المجتمعات المحليّة، ومن خلال صلاحيّات كلّ منها. وفي الواقع، فإنّ بعض الهياكل الاجتماعيّة الوسيطة بين الأسرة البيولوجيّة والسلطة السياسيّة الوراثيّة، تُحاصر الأفراد وتقيّدهم أحيانًا، ولكنّها أيضًا تحميهم، وقد أفرزت هذه الهياكل مكانات اجتماعيّة متنوّعة وأنماط ملكيّة مخصوصة.

وكذلك السلطة السياسيّة العليا: لا يشترط في الخليفة أن يكون من أسرة النبي (رغم أنّ هذا الموقف كانَ، في سياق حروب مريرة، الحجّة الأيديولوجيّة لولادة الانقسام الرئيس في الإسلام: التشيّع الفارسي)، لكنّه يجب أن يكون من قبيلته؛ أي: من قريش. وفي الواقع العملي، فإنّ المجتمعات العربيّة نفسها استوعبت سلالات غير قرشيّة أو غير عربيّة، شريطة أن تكون مسلمة.

وهكذا فإن التوزيع القبلي، الذي يُعيد كلّ سلالة إلى شرف ومجد سلفها الذي تنتسب إليه، يربط الأفراد بروابط تماسك اجتماعي قائم على القرابة بين الذكور (العصبيّة). وهو يحدّد نظام عمل جماعي ومسؤوليّة جماعيّة، وتحديد الأراضي الجماعيّة للزراعة والتبدّي. ويمكن لأرقى الفروع من حيث الأصل (أحفاد أفراد أسرة النبي أو قبيلته) أن يكون لها نقيب يحمي نقاءها وتألّقها وصلاحيّاتها. بينما يسعى غير العرب إلى الانتساب إلى أحد الصحابة أو التحالف مع عرب ذوي نسب.

وهكذا فإنّ الأسرة الأبويّة الموسّعة بتوزيعها الأفراد من خلال الانقسام الكبير بين الذكور والإناث، والخلايا الصغرى القائمة على أساس الجنس (تعدّد الزوجات والمحظيّات من الرقيق)، وحسب الفئات العمريّة (الجدّ والجدّة، والأسر الوسيطة، ومختلف أجيال الأبناء)، تتجدّد من خلال الاشتراك في الملكيّة، والحياة المكتفية بذاتها والزواج الخارجي.

فالجهود المبذولة، والأموال التي يجمعها كلّ فرد تُراكم لصالح الأسرة التي تحافظ على هيبتها وتقاليدها وثروتها. وعلى سبيل المثال، فإنّ الشريعة الإسلاميّة تجعل عدم التكافؤ الاجتماعي مُبطلًا للزّواج، إن كان ذلك من المؤكّد بهدف ضمان ظروف معيشة للمرأة، مماثلة لظروفها في بيت أبيها، إلا إنّه يهدف أيضًا إلى تعزيز التحالفات الأسر من نفس المستوى، ومن ثمّ تجديد قوّتها الاقتصاديّة ونظام دعمها من خلال العلاقات الاجتماعيّة. فأبناء الفلاحين أو الحرفيّين المستثمرين، وأصحاب المهن الحرّة بالأمس، أو الضبّاط أو التكنوقراط في الإدارات أو الشركات المؤمّمة اليوم، يحاولون الزواج من بنات الطبقة البرجوازيّة العليا.

وبهذا، فإنّ النقابات وهيئات الحرفيّين التي تُعمّر الأسواق تُقدّم تضامنًا

جماعيًّا، وتصوّفًا شعبيًّا وتنظيمًا مهنيًّا هرميًّا. ولكنّها تظلّ تحت تأثير الحكومات أو محلّ شكوكها.

وينطبق نفس الأمر أيضًا على الجماعات الدينيّة: الزوايا الصوفيّة أو طوائف «أهل الكتاب» التي تحوز ممتلكات، وتوفّر إطارًا ثقافيًّا، وبيئة إنسانيّة دافئة، وطريقة للحماية النفسيّة والاجتماعيّة. وتدين الحركات الدينيّة المتشدّدة جزئيًّا بنجاحها إلى أنشطتها الخيريّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

ج ـ من الربوبيّة إلى عبادة البشر:

في الإسلام، إذًا، نادرًا ما تظهر حقوق الإنسان على أنّها مطلقة. وهي تعتمد من حيث أساسها، على الوحي الوضعي؛ أمّا من حيث ممارستها، فيجب أن تكون متّصلةً بحقوق الله، وبالتّالي متّصلة اجتماعيًّا بالحفاظ على الأمّة الإسلاميّة وازدهارها. ومن المؤكّد وجود علاقة مباشرة بين كلّ مخلوق والخالق، وهي علاقة ترسي الحقّ في الحياة (أو عدمها)، والأمن، والحرّية (أو عدمها)، والتسامح الأيديولوجي، والملكيّة الخاصّة، والأهليّة القانونيّة.

ولكن هذه الحقوق، الخاضعة حسب الظرف التاريخي إلى الأنظمة الأميريّة والاضطرابات داخل السلالات الحاكمة، هي في الوقت نفسه محصورة ومضمونة بالحقوق الجماعيّة التي تحدّد تقسيمات متباينة بين الأفراد وتضمن حمايتهم من خلال الحدّ من حركتهم.

وقد شدّد الاستعمار على تناقضات العرب المتأصّلة في مضمون حقوق الإنسان وأهدافها. وقد شدّد الغرب عليهم هيمنته الاقتصاديّة والإستراتيجيّة، وفكّك بنياتهم الاجتماعيّة (القبائل، الطوائف المهنيّة، الملكيّات المشتركة للأسرة)، ولكنّه جعلهم يدركون مفاهيم سياسيّة متحرّرة من المضامين الدينيّة، واقترح أنواعًا أخرى من العلاقة بين الإنسان والمجتمع.

وقد كشف التثاقف، والتربية المدنيّة والوعي المناضل، التناقضات بين المبادئ الكونيّة والمساواتيّة المعلنة من جهة، والخضوع الواقعي المعيش من جهة ثانية. فكيف تتقاطع في الواقع، الوضعيّة الاستعماريّة والمادّة الأولى من إعلان عام ١٧٨٩م: «**يُولد جميع الناس ويظلّون أحرارًا ومتساوين في الحقوق**» أو مبدأ حرّية الشعوب في تقرير المصير؟ لقد كانت المطالبة بحقوق الإنسان أساس الإلهام الكبير للنّضال من أجل الاستقلال.

وقد تزامنت صياغة حقوق الإنسان مع أوج الدولة القوميّة وصعود الثورة الصناعيّة الأولى. فهل يصحّ هذا الارتباط بالنّسبة للعرب؟ الحقّ أنّهم يلاحظون، بنوع من الحسّ السليم، أنّ التاريخ لا يُعيد نفسه، وأن مراحل التنمية عندهم ونتائجها لن تكون أبدًا هي نفسها مراحل التصنيع المعملي، البروليتاري والإمبريالي الذي عرفه الغرب. ويظلّ الإسلام في جميع البلدان الإسلاميّة أيديولوجيا أساسيّة: تعيشها الجماهير، وتُستخدم على الأقلّ كمرجعيّة عند الدوائر الحاكمة.

وهكذا تبقى بعض التوجهات التي تعكس الأنظمة العربيّة الإسلاميّة في القانون والقيم، غير متطابقة مع الطبيعة المطلقة لبعض حقوق الإنسان وحرّياته.

ويكرّس إعلان حقوق الإنسان الأمريكي وكذلك الفرنسي تشظّي الشرعيّات السياسيّة والتجمّعات الاجتماعيّة الاقتصاديّة السابقة: الارتباط الاستعماريّة الإنكليزي، والنظام الملكي، وأنظمة الكهنوت والطوائف في فرنسا. وهما يعترفان فلسفيًّا بأولويّة الإنسان كقيمة مطلقة في الكون، ومن الناحية المؤسسيّة بمهمّة التنظيم السياسي (في الممارسة العمليّة: تنظيم الدولة في وظائفها التشريعيّة أو القضائيّة) في بيان الحرّيات الأساسيّة تدريجيًّا وحمايتها. وبالتالي، تكريس عبادة بشريّة تُنكر الهياكل الاجتماعيّة الوسيطة (ودورها التكميلي المزدوج في التقييد والحماية)، ووضعانيّة قانونيّة تستند إلى مبدأ السيادة الوطنيّة الناجمة عن أغلبيّة الإرادات المجتمعة لمجموع أفراد الجماعة الوطنيّة.

لقد نتجت فلسفة ـ أو الأيديولوجيا المعاصرة ـ لحقوق الإنسان في جوانبها الكونيّة، عن التحالف الذي تمّ التوصّل إليه بين الإمبراطوريّات البحريّة الأنكلوسكسونيّة والشيوعيّة السوفياتيّة والصين القوميّة، ضدّ الديكتاتوريّات الفاشيّة، قبل أن تنضمّ إليها الدول الأوروبيّة المحرَّرة.

وقد تبنّت محكمة نورنبرغ مفهوم الجريمة ضدّ الإنسانيّة، وتمّ تبنيّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨م)، في حين كانت الديمقراطيّات الشعبيّة آخذةً في الظهور في أوروبّا الشرقيّة، والعديد من البلدان الإسلاميّة ما يزال رازحًا تحت الاستعمار. ومع ذلك،

فقد صوّتت مصر والعراق وسوريا ولبنان تصويتًا إيجابيًّا لصالح الإعلان، في حين غاب اليمن وامتنعت السعوديّة عن التصويت.

ذلك لأنّ الإنشاءات الوطنيّة والاقتصاديّة تفترض الوطنيّة وجهد كلّ مواطن، وبالتّالي تأكيد المساواة بين الجميع في مواجهة التنوّعات الاجتماعيّة التي وضعها الإسلام وفق درجة القرب من الله. فكلّ مواطن، بغضّ النظر عن خلفيّته العرقيّة أو الدينيّة، يتمتّع بنفس الحقوق، ويخضع لنفس الواجبات المدنيّة.

وفي الواقع، فإنّ إعلان الإسلام كدين للدولة، أو دين أغلبي، يقود مجدّدًا إلى بعض التمايز: إذ تُسند المراكز السياسيّة الرئيسة إلى المسلمين، وهذا أمر بلا شكّ طبيعي من زاوية اجتماعيّة وثقافيّة. كما أنّ التأكيد على الخليّة الأسريّة كأساس للمجتمع الإسلامي يفترض الحفاظ على مفهوم معيّن لوظيفة المرأة وشخصيّتها، وعلى أخلاقيّات معيّنة.

أمّا عن الحرّية ونشر الأفكار، ولئن تمّ التأكيد على حرّيات الفكر والتعبير وشجب الرقابة، فإنّ المطبوعات الماركسيّة والإلحادية أو المعبّرة عن ديانات أخرى، خاضعة لغربلة شديدة نسبيًّا حسب كلّ بلد. فالمواضيع والخيارات المخالفة للإسلام مستبعدة عمليًّا من التدريس والصحافة.

وتظهر الصعوبات في الفلسفة السياسيّة، وفي الحركات الأيديولوجيّة المتناقضة أحيانًا والتي تميل إلى صياغة اشتراكيّة عربيّة أو إسلاميّة، أو إلى جهود تعريب الماركسيّة، من خلال دمج المفاهيم الإسلاميّة القديمة للأخوّة والتضامن بين المؤمنين، في المؤسّسات الجماعويّة، و«القوانين» الاقتصاديّة العلميّة والمطالبات المناهضة للرأسماليّة والمضادّة للإمبرياليّة.

والواقع أنّ الحكومات الاستبداديّة تجدّد حجّة ما بعد الاستقلال القديمة التي تبرّر أنظمة الحزب الواحد: ضمان ارتفاع مستويات المعيشة والتنمية سيكون بشكل أفضل من خلال قمع المعارضة التي تهدر الطاقات الوطنيّة.

إنّ مقولات العالميّة الأخلاقية والوجوديّة لحقوق الإنسان تنشأ عن إعلانات، واتفاقيّات دوليّة أو إقليميّة، ومنها تولّد علم قانون يحمي الإنسان (النساء والأطفال)، ومطلقات كرامته المعنويّة، وسلامته الجسديّة، وعدم

تمييزه العنصري والجنسي والديني، وبقاءه الجسدي (السلامة، والصحّة، والعمل، والسكن. . .). ولكن هذه المبادئ والمطلقات تنخرط من خلال التشريعات والهيئات القضائيّة الوطنيّة في شبكة: مختلف فروع القانون (قانون الأحوال الشخصيّة، قانون الالتزامات، قانون التجارة، قانون العمل. . .)، ومختلف المناطق الحضاريّة، ممّا يولّد العديد من حالات عدم التوافق والانتهاكات، التي يُراد الحدّ منها بإنشاء محاكم عدل دوليّة، وحتّى فوق وطنيّة.

وتُقيم الدول الإسلاميّة حاليًّا فلسفتها السياسيّة وأنظمتها القانونيّة على مصدر مزدوج: المبادئ المتعلّقة بحقوق الإنسان والحرّيات العامّة كما أنتجتها قيم الحضارة الصناعيّة: الليبراليّة أو الاشتراكيّة، ثمّ العالميّة، وكما صاغها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨م؛ والمبادئ (مثل بعض المؤسّسات والأنظمة) المتأصّلة في الشريعة الإسلاميّة والقائمة مفاهيميًّا على الوحي ومشتقّاته، واجتماعيًّا على هندسة المدينة الإسلاميّة الكلاسيكيّة وانقساماتها الهرميّة والتضامنيّة في آنٍ. وهذا ما يُثير مشكلة توافق الشريعة مع حقوق الإنسان التي أنتجها الغرب الصناعي. إنّه الانتقال من الربوبيّة إلى عبادة البشر.

د ـ التباعدات الأخلاقيّة والقانونيّة:

مع تنامي القضاء على الاستعمار إلى حدّ كبير، تمّ استكمال إعلان عام ١٩٤٨م بميثاقين دوليّين اعتمدتهما الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة بالإجماع في ١٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦م. الأوّل حول الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة؛ والثاني حول الحقوق المدنيّة والسياسيّة. وهما يُشكّلان معًا الشرعية الدوليّة لحقوق الإنسان، التي عزّزتها اتفاقيّة ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤م المتعلّقة بإدانة التعذيب والانتهاكات الجسديّة.

وفي الواقع، فقد واجهت الدول الإسلاميّة (وهذا ما أدركته العربيّة السعوديّة على الفور) بعض الأحكام الرئيسة في الإعلان أكثر بكثير ممّا تضمّنته الاتفاقيّات، وهي تلك المتعلّقة بحالة الزوجين (المساواة وليس مجرّد التكافؤ)، وبحقوق الميراث للبنين والبنات (في ١٨ مارس ١٩٧٤م، أكّد بورقيبة ضرورة المساواة بسبب الوضع الاقتصادي الحديث وعمل المرأة،

ولكن الإصلاح لم يتمّ)، وبحرّية تغيير الدين. ناهيك عن العبوديّة التي يُقرّها القرآن والتي، على الرغم من الحضّ على تحرير الرقاب، لم تُمنع إلا على يد الحكم الاستعماري (باستثناء تونس وتركيا، ثمّ بعد الحرب العالميّة الثانية في المملكة العربيّة السعوديّة).

غير أنّ الانتقال إلى حقوق الإنسان يُخلخل أربع دعائم أساسيّة للإسلام الممتدّ عبر القرون: تماسك المجتمع (الاستعاضة عن الانقسام بين مسلم وذمّي بالانقسام بين مواطن عادي وأجنبي)؛ والأخلاقيّات الشخصيّة (البنية الأسريّة)؛ والأخلاق الجماعيّة (القانون الجنائي: العقاب البدني الذي لا يرقى إلى درجة التعذيب)؛ والدين (النقد وحرّية تغيير الديانة).

ومن هنا جاءت «التحفّظات» و«التصريحات التأويليّة» التي شابت قبول بعض الدول الإسلاميّة، حيث أضيفت عبارة «وفقًا للشّريعة» إلى الإعلانات الإسلاميّة لحقوق الإنسان. كما لم ينضمّ أيّ بلد عربي، من جهة أخرى، إلى البروتوكول الاختياري الذي يمنح اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان ولاية قضائيّة لتلقّي الشكاوى من الأفراد، ولم يصوّت أيّ منها على البروتوكول الاختياري المؤرّخ في كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٨٩م الذي ينصّ على إلغاء عقوبة الإعدام. بل تمّ على العكس من ذلك، تقديم مشاريع موحدّة لقانون للأسرة وللقانون الجنائي إلى جامعة الدول العربيّة.

ولا تزال السياسة ـ الدعاية ـ الفكريّة للجماهيريّة الليبيّة مثيرة للإعجاب. فبعد أن قصفتها الولايات المتّحدة (قُتلت ابنة معمّر القذّافي خلال ذلك)، أصدرت ليبيا في ١٢ يونيو ١٩٨٨م **الميثاق الأخضر العظيم** الذي أدان الديمقراطيّة التمثيليّة (وهذا ما سبق أن فعله جون جاك روسّو)، واشتراكيّة الدولة والعمل المأجور، وفضح تجارة الأسلحة، والأسلحة النوويّة والجرثوميّة والكيميائيّة، وجميع أشكال الإرهاب (الذي أدّى إلى تعويض أسر الضحايا في سقوط الطائرة الأمريكيّة في اسكتلندا والفرنسيّة في النيجر)، وأكّد على المساواة بين الرجل والمرأة، على أساس الإيمان بالله والقيم المقدّسة، ولكن دون الإشارة إلى الإسلام، معلنًا دعمه لجميع المضطهدين: الأقلّيات (الأكراد والأرمن. . .) والسُّود والنساء والجنود المحترفين الذين يُجبرون على الخدمة ضدّ ما تُمليه ضمائرهم.

وقد أراد الميثاق الأخضر العظيم إبراز إسهام الجنوب في القيم العالميّة لحقوق الإنسان. وتنصّ المادّة ٢ على ما يلي: «**يُحظر كلّ ضرر مادي أو معنوي لشخص السجين**»، كما أنّه يأمل في إلغاء عقوبة الإعدام (الموادّ من ٢ إلى ٨). وقد تبنّت ندوة حول «حقوق الإنسان للقرن الحادي والعشرين» (١٣ ـ ١٤ حزيران/يونيه ١٩٩٢م، طرابلس) الاعتراضات الرئيسة التي ظهرت بعد حرب الخليج الأولى ضدّ «النظام الدولي الجديد» برعاية أمريكيّة، وحقوق إنسان «الليبراليّة الجديدة» التي تتناسى الحقوق الاجتماعيّة وحقوق الشعوب، و«حقّ التدخّل» الذي يُقصد به، بحجّة دعم الديمقراطيّة التعدديّة والإنسانيّة، تقسيم دول العالم الثالث وإحكام قبضة «الرأسماليّة الوحشيّة» للبلدان الغنيّة والشركات متعدّدة الجنسيّات.

وتواصل ليبيا التوجّه نحو المثقّفين بمضاعفة اللقاءات الدوليّة: أثينا عام ١٩٨٦م ضدّ إرهاب الدولة؛ إنشاء مؤسّسة في جنيف؛ إنشاء اللجنة الشعبيّة الدوليّة لجائزة القذّافي لحقوق الإنسان والشعوب التي مُنحت لنيلسون مانديلا في عام ١٩٨٩م ولأطفال الانتفاضة في عام ١٩٩٠م، وللهنود الأمريكيّين في عام ١٩٩٢م... وبعد تعرّضها إلى الحظر مثل العراق، وتصنيفها ضمن الدول المارقة، وبعد تفكيك نظامي طالبان في أفغانستان وصدّام حسين في العراق، تحاول ليبيا «إنقاذ نفسها» من خلال الخضوع إلى الرقابة على أسلحة الدمار الشامل وتعويض أسر ضحايا الهجمات الجوّية.

وقد اعتمد المؤتمر الإسلامي المنعقد في القاهرة في ٤ حزيران/يونيه ١٩٩٠م إعلانًا لحقوق الإنسان يحفظ أحكام الشريعة الإسلاميّة؛ وانضمّت الدول الإسلاميّة الأفريقيّة إلى إعلان حقوق الإنسان والشعوب في عام ١٩٨١م.

كما انضمّت تركيا، رغبة منها في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبّي، إلى الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان وألغت عقوبة الإعدام، ولكنّها أعربت عن تحفّظات بشأن المادّة ٢٥ المتعلّقة بالحقّ في اللجوء الفردي إلى لجنة حقوق الإنسان.

وقد قبلت الجزائر اتفاقيّة كوبنهاغن التي تدين التمييز العنصري والجنسي (١٩٩٣م)، غير أنّ قرارًا اتخذته اللجنة الثالثة للأمم المتّحدة في عام ٢٠٠٠م

لمقاضاة الجرائم المرتكبة ضدّ المرأة باسم الشرف الجنسي، نالت اعتراف بها ١٢٠ دولة مقابل تحفّظ ٢٦ دولة، معظمها من الدول الإسلاميّة التي امتنعت عن التصويت. وأخيرًا، فإنّ الإدانات العربيّة للإرهاب ترافقها دائمًا تحفّظات تتعلّق بالتحرّر العادل لشعب مستعبد: فلسطين...

وهكذا تظلّ لعبة الذاتيّات والانسكابات الديموغرافيّة. فحاليًّا، يوجد من المسلمين في أوروبّا أكثر ممّا وُجد مطلقًا من الأوروبيّين في المستعمرات السابقة. ومن هنا الانقلابات: فالاستقرار في إقليم الآخر، واكتساب الجنسيّة وحتّى المواطنيّة، وزرع هويّة مجتمعيّة (جذور) في أوسع هويّة علمانيّة، يترك المسائل اللاهوتيّة والوجوديّة التي لم تُحلّ، خارج نطاق القانون. فهل حجاب المرأة حكم ديني مطلق أم هو خرق للنّظام العامّ؟ هل هو علامة نكوص أم أسلوب احتماء؟

وبعيدًا عن الادّعاءات الزاعمة أنّ احترام حقوق الإنسان لا يتوافق مع التخلّف الذي أحدثته الإمبرياليّة، وفي مواجهة الفساد الأخلاقي في الغرب، فإنّ المؤمنين العميقين، دونًا عمّن يَصِمُهُم الإعلام الغربي بأنّهم برابرة جُدد ومتشدّدين وأصوليّين ومتطرّفين ومتعصّبين، وظلاميّين قروسطيّين، لديهم دائمًا ما يبرّرون به إجلالهم الحرفي للقرآن.

لكن قسمًا كبيرًا من المفكّرين المسلمين المتأثّرين بقيم الحياة الغربيّة وأنماطها (من كانوا يُسمّون بالأمس «المتطوّرين» ويُسمّون اليوم المسلمين الغربيّين الجدد، والنسويّات والليبراليّين الذين يروّجون لإسلام «الأنوار» و«التقدّم») والعاملين في حركات حقوق الإنسان، يفتكون شيئًا فشيئًا تنازلات من حكوماتهم - أحيانًا بعد تضحيات بالدخول في إضرابات عن الطعام والاعتقالات المتكرّرة، أو حتى التعذيب، لكن هذه الحكومات مكبوحة بشكل مضاعف بسبب رغبتها في البقاء في السلطة عن طريق تكميم المعارضة من جهة، ومراعاة لزوجة الآراء الشعبيّة المعادية لما يبدو أنّه مساس بالنقاء الإسلامي من جهة أخرى.

وبالتوازي، فإنّه من الضروري إدراك أنّ الغالبيّة العظمى من المدافعين عن حقوق الإنسان ما زالوا يؤكّدون أنّهم مؤمنون، وهم لا يجرؤون على رفض الوحي النبوي؛ بل يسعون جاهدين لاقتراح أنظمة تأويل تذهب إلى أنّ

الأحكام القانونيّة للقرآن غير المتوافقة مع حقوق الإنسان على الطريقة الغربيّة، لا يُمكن تطبيقها. وفي الواقع، فإنّ الأنظمة السياسيّة غالبًا ما تستغلّ تناقض المدوّنتين المعياريّتين لضمان سلطتها وردع المحتجّين.

فهل سيكون من الممكن تفادي هذا التدهور المتبادل للحقوق، وهو تدهور ناتج عن انتهاك تلك الحقوق من جانب من يدّعي الدفاع عنها بقدر ما هو ناتج عن عدم توافقها؟ فأساساتها، وتقنياتها غير متجانسة، لكن لا شكّ في اشتراكها في بعض الدوافع الإنسانيّة. إلا إنّه من الواضح أنّ مؤيّدي الثورة الإسلاميّة لا يستطيعون التشكيك في التفوّق المبدئي للشريعة الإسلاميّة على القانون الدولي العامّ، ولا يمكنهم أن يعترفوا بهذا الأخير إلا كبديل، وحين يكون متوافقًا أو غير متعارض مع الشريعة الإسلاميّة، والعكس بالعكس.

وقد حاول فلاسفة القانون إقامة العدل في مواجهة التقيّد الحرفي بالنصوص، واحترام العدالة: شرعيّة مرنة (الاشتراكيّة)، وجوديّة قانونيّة (ضدّ انتشار البيروقراطيّة القانونيّة)، قانون مرن. إلا إنّ الكثير منهم منحرف إيديولوجيًّا وسياسيًّا، وهو ما يجعل الأمل في ميتا ـ قانون يتجاوز مدوّنات الضبط القانوني للحضارات الكبرى ويجعل اختلافاتها غير متناقضة، يبدو أمرًا صعب التحقيق على مستوى المبادئ. وقد يكون علينا، على العكس من ذلك، البحث عن تعايش ممكن من خلال مفهوم جديد: إنشاء ميتا ـ تقنية قانونيّة من شأنها إحداث الانسجام لا بين الأسس أو الدوافع، ولكن بين الطرق والوسائل؛ أي: انسجام الإجراءات أكثر من انسجام القوانين، وانسجام التراحم أكثر من انسجام التقييدات.

وبعيدًا عن لوائح الاتّهام التي صدرت في محاكمة صدّام حسين، كيف نُقدّر المسارات التي فتحتها المغرب والجزائر؟ هل تُشكّل اعترافًا بحقوق الإنسان وحرّياته؟ إنّها تُحاول شفاء الجروح الناجمة عن السياسة الصارمة المنتهجة من قبل الحسن الثاني وخمس عشرة سنة من الإرهاب/ القمع/ الاستفزاز بين الجماعات الإسلاميّة المسلّحة الموالية اليوم لتنظيم القاعدة والشرطة الجزائريّة. من المؤكّد أنّ تأثير هذه المسارات على المستوى النفسي كان أقلّ من تأثير التوبة المعلنة التي أعقبها العفو في جنوب أفريقيًّا؛

ذلك أنّ الضحايا وأسرهم في المغرب ما زالوا محاصرين بالصمت (هيئة الإنصاف والحقيقة).

أمّا في الجزائر، فقد خلّف ميثاق السلام والمصالحة الوطنيّة (استفتاء ٣٠ سبتمبر ٢٠٠٥م) زهاء ١٥٠ ألف قتيل و٢٠ ألف مفقود (؟) في مواجهة العسكريّين ورجال الشرطة «الاستئصاليّين» من ناحية، والمتطّرفين العنيفين المتجمّعين في «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» من جهة أخرى. وفي ما وراء الهجمات الدمويّة (صدام الحضارات داخل المجتمعات الإسلاميّة)، تظلّ هذه الظاهرة النمطيّة للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة قائمة: التجدّد غير المحدود تقريبًا «للسلطة» التي تقاتل ضدّ المتطرفين ولكنّها تمثّل «إسلامًا بلا طَعْم» «غير قادر في مواجهة الأسلمة الجانبيّة وأتباع الجهاد العنيف والتطلّع إلى الاستشهاد، على إعادة صياغة دافئة للفكر العقائدي وللتقوى الجماعيّة.

إنّه تقديس النصّ الذي يقسم أتباع الإسلام بين من يحلمون بإسلام متوافق مع حقوق الإنسان ويُحيي في الغرب الأطروحات العرفانيّة القديمة للفلسفة والصوفيّة»[١٦]، ومن يتشبّثون بالحقّ في الدفاع عن إسلاميّتهم عن طريق شريعة الإسلام. ومن هنا الخلط القانوني بين أعمال الحرب الإرهابيّة والقانون الجنائي: أحكام الدم.

٥ ـ التساؤل عن أحكام الدم:

هل الإسلام دين تضحوي؟

أ ـ بخصوص التطابقات الرمزيّة:

العيد الكبير أو عيد الأضحى: احتفال بتضحية إبراهيم بابنه إسماعيل الذي افتُدي بكبش. عاشوراء: ذكرى مقتل حفيد النبيّ على يد الأمويين في معركة كربلاء (٦٨٣م). التطبير عند الشيعة، والإفراط في تقدير الشهداء الذين سقطوا في الجهاد (لا يجب تغسيل أجسادهم) والاعتراف الشعبي بالانتحاريّين الإسلاميّين. الختان الذي لم يفرضه القرآن وعرض قميص العروس الملطّخ بالدّماء أمام الناس كدليل على عذريّتها، وفي الجنة حور تتجدّد عذريّتهن. صلب أعظم صوفي مسلم، أبو منصور الحلاج، من قبل

(١٦) Meddeb (Abdel Wahab), ***Sortir de la malédiction***, le Seuil, Paris, 2008.

الفقهاء. الذبح الطقسي لجعل اللحوم حلالًا: تفريغ الدم المحرّم أكله، وتجنّب إظهار السكّين أمام الحيوان. تطبيق الثأر وقطع رؤوس الرهائن حاليًّا. قيام الحُجّاج أثناء الحج برجم الأصنام في منى. الحكم بالموت على المبتدع والمرتدّ، وموت الموت وفقًا للموروث الأخروي: الموت نفسه يموت يوم القيامة، ويكون في شكل كبش أسود مرعب.

وتظلّ العقوبات الجسديّة منصوصًا عليها في القرآن، وهي مائة جلدة للزّاني والزانية: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، مع عودة الفقهاء بالإجماع بهذه العقوبة إلى الرجم التوراتي.

وباستثناء تركيا، ابنة كمال أتاتورك والحريصة على دخول الاتحاد الأوروبّي، لم تلغ أيّ دولة مسلمة عقوبة الإعدام. فهل سيظلّ السوط والحجارة والسيف، أدوات الترسانة الردعيّة؟

ومن هنا بروز ما لا يُحصى من الجدالات الإثنوغرافيّة والأنثروبولوجيّة والنفسيّة التحليليّة والإعلاميّة: هل الإسلام آخر الديانات الكبرى التي تُمارس التضحية بالحيوانات؟ هل هو دين البحث الدائم عن التطهّر؟ يظلّ القاتل الذي يتمّ إعدامه عضوًا في الأمّة الإسلاميّة؛ إذ تجوز الصلاة عليه حسب معظم الفقهاء؛ ولكن الإمام نفسه يمتنع عن ذلك.

كيف نربط بين الأخلاقيّات وعلم الجريمة في التحوّلات النفسيّة الناجمة عن التحضّر والتهافت على الاستهلاك، والعيش بين الكفّار أو حتى في أجواء المخدّرات؟ يدعو المؤمنون إلى تعزيز الإيمان والأخلاق، ولكن إلى أيّ مدى؟ كيف نحترم هذين المبدأين الأساسيّين، احترام السلامة الجسديّة، والحفاظ على الكرامة الإنسانيّة: عدم «المساس» بجسد الآخر.

استنادًا إلى «القرآن والسُّنَّة»، ينصّ الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان للمجلس الإسلامي (لندن: إصلاحيّة كلاسيكيّة إلى حدّ ما) المؤرّخ في ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١م في مادّته السابعة على أنّه «**لا يجوز تعريض الإنسان للتعذيب البدني، أو النفسي، أو لأيّ نوع من المعاملات المذلّة، أو القاسية، أو المنافية للكرامة الإنسانيّة...**»، ولكن هذا وفقًا للشريعة: فهل يقتصر هذا على فترة التحقيق فحسب؟

وتنصّ المادة ٢ من **الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان** المؤرّخ ١٢ حزيران/ يونيه ١٩٨٨م (الجماهيريّة الليبيّة) على أنّه «**يُحرّم إلحاق الضّيْر بشخص السجين ماديًّا أو معنويًّا**»، ويأمل في إلغاء عقوبة الإعدام (الموادّ من ٢ إلى ٨). فما هو مصير عقوبات الدم؟ أي: العقوبات الجسديّة: الحدود (مفردها حدّ) التي تُضيّق مدى الأفعال المسموح بها، والتي يستوجب إتيانها عقوبة. ولكن قبل كلّ شيء، هل هي تلعب بالفعل دورًا رادعًا؟

ب ـ بخصوص قطع يد السارق:

١ ـ الجوانب البيئيّة:

لئن كانت آية القطع ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨] من ضمن «الوحي»، إلا إنّها نتاج مدن تجارة القوافل والمجتمعات القبليّة البدويّة؛ إذ كان القصد من قطع يد السارق، ثمّ رجله في حالة العَوْد، هو ضمان سلامة المخيّمات (النساء، والأطفال، والشيوخ) عند غياب الرجال القادرين عن الديار من أجل الرعي أو تجارة القوافل.

ومن دون هذه العقوبة، وفي ظلّ سُكنى الخيام ذات الحوافّ المرتفعة التي تسمح للرياح بالمرور، فإنّ ردع لصوص الأموال والنساء يغدو مستحيلًا. فالأمن في الصحراء يمرّ عبر عدالة مطلقة ونهائيّة لا تُطلق عنفها إلا في حالة الحرب المعلنة؛ أي: الغزوات. كما أنّه لا ينتج عن قطع أطراف اللصوص عن طريق العدالة القانونيّة أيّ اضطرابات نفسيّة أو اجتماعيّة جسيمة؛ لأنّ الحوادث التي تُسبّب البتر شائعة في الصحراء.

وهذه الحجة تعاود الظهور اليوم: فالمبتور بمقتضى حكم قانوني، هو في المنظور العقلاني الاقتصادي، معوّق غير منتج، وهو عالة في نهاية المطاف على الأسرة، وعلى المجتمع. كما يمكن للمبتور أن يكون مثار شفقة.

٢ ـ الجوانب الأخلاقيّة:

إنّ العمق التاريخي، والاستمراريّة الثقافيّة، اللاهوتيّة والأخروية (العقوبة «المتلقّاة» في الحياة الدنيا «تمسح» العقوبة يوم القيامة)،

والإثنوغرافيّة (قبول فقدان عضو لمواصلة العيش: «تضحية» بفعل «سوء حظّ») والتعويضيّة (تجديد النظام الاجتماعي في مواجهة اللصوصيّة)، جميع ذلك هو ما يُوجّه واجب السلطة.

٣ ـ الجوانب الاجتماعيّة:

وتستند عقوبة القطع، التي تضطلع بها السلطة العامّة، إلى جعل الفرد عاجزًا عن إحداث ضرر، إن لم يكن قابلًا للإصلاح أو على الأقلّ غير اجتماعي، وهي عقوبة قمعيّة من هذا الوجه. ولكنّها أيضًا ردعيّة: فهي تحدّ من الجنوح الناتج عن التحضّر، ومن وصول البدو إلى المدينة، على أمل أن يتمّ تخفيض الجرائم من حيث العدد والخطورة إلى درجة تنتفي معها الحاجة إلى تطبيق العقوبات الشرعيّة؛ فإبطال الحكم الشرعي سيكون نتيجة تغيّر السلوكيّات والأخلاق. ودون أخذ موقف من وجوبيّة النصّ، فإنّ «الحس السليم» يُعلن: **«لا سرقة، لا قطع يد»**.

فهل يمكن التشكيك في هذه الوجوبيّة؟

ـ لا، وفقًا للمنطق اللاهوتي، إلا لإضفاء السياقيّة على النصّ. وقد ألغت السلط الاستعماريّة العقوبات الجسديّة والرقّ (باستثناء ما تمّ في تونس منذ عام ١٨٤٦م، وفي تركيا). ولم تظلّ قائمة إلا في شبه الجزيرة العربيّة غير المستعمرة. وقد ألغت هذه الأخيرة العبوديّة بإجماع محلّي، لكنّها أبقت على العقوبات الجسديّة، فيما استعادتها بلدان أخرى بفعل التشدّد في تفسير آي القرآن والضغط السياسي.

ـ على نحو محايث من خلال تحسين إجراءات وأساليب التحقيق (التقدير الدقيق للشروط الأربعة عشر اللازمة لمعاينة الجريمة)، والأخذ في القانون، بقرينة الشكّ لصالح المتّهم، وبالإنصاف، والتساهل، والحضّ على تجاوز سقطات الغير بالعفو عنه.

ـ عذر الضرورة: إنّ النظر بعين الاعتبار إلى الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة يؤدّي إلى تقدير مرجّح من قبل بعض الفقهاء: فمن المشروع احترام الأحكام الجنائيّة القرآنيّة في المملكة العربيّة السعوديّة؛ لأنّها دولة غنيّة لا يمكن فيها للسرقات أن تكون بسبب الجوع؛ بل فساد الأخلاق.

وعلى العكس من ذلك، فقد كان من السابق لأوانه إعادة العمل بها في السودان؛ لأنّه مجتمع شديد الفقر.

- خطر إضعاف الردع: لا يقوم ضحايا السرقة بالشكوى بدافع الرحمة، وخوفًا من أن يكونوا مخطئين أو متحمّسين بدافع الانتقام، ويضطرّون بالتالي إلى تأجيل القصاص من المعتدين إلى يوم الوقوف أمام الله.

ج - بخصوص القصاص:

الجانب الشخصي هو الغالب في معالجة مسألة الجروح وفق مبدأ القصاص الذي كان قائمًا في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، وهو مبدأ توراتي جزئيًّا نصّ عليه القرآن صراحة بخصوص القتل والجرح العمد (البقرة، ١٧٨ - ١٧٩، ١٩٤؛ المائدة، ٤٥؛ الشورى، ٤٠)(*). وهو يُحرّر الشعور بالغضب المكبوت إضافة إلى حفظ التوازن القبلي أو العائلي: فخسارة عضو في جماعة بشريّة تعيش الحياة الصعبة في الصحراء (محارب، أو امرأة قادرة على الإنجاب) ينبغي أن تُقابلها خسارة معادلة في الجماعة التي تسبّبت في تلك الخسارة.

كما يُعبّر مبدأ القصاص أيضًا عن مطلب تخفيف ذنوب الجاني يوم الحساب. وبهذا، تتضافر بعض المبادئ غير المتجانسة: مبدأ الفعل المضادّ (*contrarius actus*)؛ ومبدأ المساءلة الجماعيّة من وجهة النظر المادّية والشخصيّة لصالح الجاني (حفاظًا على فرصته في دخول الجنّة)؛ وبالتالي مبدأ تطهير (عن طريق الدم: كما في طقس الأضحية) للمجتمع وللذّات؛ وأخيرًا مبدأ المعاملة بالمثل.

(*) الآيات المقصودة [المترجم]:

• ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٧٨) وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٨، ١٧٩].

• ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

• ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].

• ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠].

وبالتالي، فإنّ القصاص يُؤدّي في نهاية المطاف دورًا أقلّ في الانتقام، والردع، وعدم ظهور النزاعات، أكثر منه في عدم تصعيدها من خلال الحفاظ على العلاقات الاجتماعيّة. ولكن وجهة النظر الأخلاقيّة تظلّ قائمة: القصاص يُعوّض كمًّا معيّنًا من الشرّ المنبعث من الفرد المسؤول عن أفعاله؛ ذلك أنّ الإسلام لم يُطوّر، إلا عبر الأنبياء، كما طوّرت المسيحيّة مُثُل رعاية الخطاة روحيًّا عن طريق الصلاة من أجلهم، وانقلاب السيّئات إلى حسنات بفضل شفاعة القدّيسين. ولكنّه أنشأ، أكثر من المسيحيّة، تضامنًا جماعيًّا ملموسًا.

وفي الواقع، فإنّ عقوبة القصاص على الجريمة العمد تُلغى في صورة عفو الضحيّة عن الجاني، وعفو أقاربه إن كان قد مات؛ ذلك أنّ العفو قد يكون أفضل (التغابن، ١٤؛ المائدة، ١٤٩... إلخ)(*)، إذ يظلّ الخوف من الخطأ في إثبات الأدلّة قائمًا أيضًا، وهذا مناط الحثّ على الاعتدال والرحمة.

ومن هنا، يُستعاض عن القصاص بتعويض مادّي أو مالي (الدية) محمول بالتضامن فيه على أعضاء جماعة الجاني من حيث المبدأ. وتنطبق هذه الدية على القتل أو الجرح على وجه الخطأ. وقد تمّت العودة إلى القصاص والتعويض في القوانين الجنائيّة الإيرانيّة والسودانيّة... التي تنصّ على إمكانيّة أن يكون المجنيّ عليه هو «وليّ الدّم»؛ أي: أن يُطبّق العقوبة بنفسه، ولكن تحت رقابة القاضي وبموافقة الحاكم.

وبهذه الطريقة، تتلاقى وتتصادم الاستعادة الإثنوغرافيّة لأحكام الصحراء ما قبل الإسلام، والاعتدال الأخلاقي القرآني، والتساؤلات حول مفاهيم حقوق الإنسان وحرمته الجسديّة: وهي مواضيع رضّات صعبة لكثير من المسلمين في الصراعات الدامية التي تجري اليوم، بسبب استعار الحرب الأيديولوجيّة. فالكتابات المعادية للإسلام والرسوم الكاريكاتوريّة، تؤدّي إلى محاولات الدفاع عن الإسلام واحترام الأنبياء، وإلى سخط شعبي قد يكون دمويًّا في بعض الأحيان وتُغذّيه الحركات الناشطة.

(*) الآيات المقصودة [المترجم]:

- ﴿وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التغابن: ١٤].
- ﴿إِن تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَن سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ [المائدة: ١٩٤].

وتبقى المفاهيم الأساسيّة: العدالة، والرحمة التي يمكن أن تخفّف العقاب. فهل يتعلّق الأمر بالردع أكثر منه بالقمع؛ أي: بالتهديد الدائم بالمعاملة بالمثل، أم بثنائي التعويض/الرحمة الذي ينبغي ترجمته ماليًّا؟ إنّ تجاوز عقوبات الدم لا يُمثّل صدمة؛ بل قفزة عبر الحضارات.



أزمة ضمير: إلغاء تشريعات الإسلام

لَيْسَ شَيءٌ أَدْعَى إِلَى تَغْيِيرِ نِعْمَةِ الله وَتَعْجِيلِ نِقْمَتِهِ مِنْ إِقَامَةٍ عَلَى ظُلْمٍ، فَإِنَّ اللهَ سَمِيعٌ دَعْوَةَ المُضْطَهَدِينَ وهُوَ لِلظَّالِمينَ بِالمِرْصَادِ.

الإمام عليّ، الخليفة الرابع

ولكن الظلم يمكن أن يُشعر به جماعيًّا؛ فالمسلمون يشتكون ظلم التاريخ، وهم يشعرون بالتدهور الذي يأخذ ثلاثة أشكال: أوّلها أنّ الشعوب العربية لم تصل، وبعد نصف قرن من التحرير، إلى مستوى أعلى من الاستقلال. وثانيها أنّ السعي لتحقيق التنمية الاقتصاديّة الاجتماعيّة يبدو أنّه ينتهك الأحكام المستقاة من الوحي. وثالثها أنّ هجمات التأويل تؤدّي إلى التفكّك التاريخي لنشوء الإسلام، وإلى قراءة النصّ في سياقاته المحايثة، وإلى تدنيسه ـ أي: إلى إلغاء أحكام الإسلام.

ولكن الله ليس إلٰهًا ميكانيكيًّا بالمعنى الديكارتي، أو مدرّس قوانين فيزيائيّة تُنظّم بنفسها مسيرة العالم. فوفقًا للاهوت الكلاسيكي السائد، فإنّ الله يمكنه تغيير تلك القوانين في أيّ لحظة: فهو يتدخّل ويُجدّد في كل لحظة وجود الكون. وما القوانين الطبيعيّة إلا أمور عارضة.

وبالمقابل، وبما أنّه أعلن أنّ النبوّة المحمديّة ستكون خاتمةَ النبوّات، فقد أجبر البشر على احترامها حتى نهاية العالم؛ أي: حتّى يوم الحساب ـ إلا في حالة الضرورة، أو في صورة تعويضها، أو إعادة تفسيرها. ولكن يُمكن تطويع الشريعة الإسلاميّة كما نشاء.

تنصّ الشريعة (وتعني حرفيًّا: الطريق القويم، والتوجّه الصحيح) على

طقوس العبادات وإيقاعاتها، والطريق الموصلة إلى الجنّة، فضلًا عن كيفيّة التحكّم في الأهواء والعلاقات الأسريّة والتعاقديّة.

وينصّ الفقه بشكل أكثر دقّة على مجمل الآراء والحلول التي اقترحها الفقهاء على مرّ القرون. ولا تتطابق الهرميّة الروحيّة وقيمة النصوص في الإسلام مع ما في المسيحيّة: قانونها الكنسي الذي اتّخذ شكلًا مؤسسيًّا في جميع نواحيه، قبل أن تتعلمن الدول نفسها، حتى في ما يتعلّق بمَنْح الرتب الدينيّة.

فالشريعة الإسلاميّة في جوهرها، تتمحور حول ثلاثة أزواج من القوى:

معيار مقدّس ومقصد أخلاقي. فبسبب أصلها المنزَّل، أنشأت الأحكام الفقهيّة بنية اجتماعيّة، عائليّة واقتصاديّة، أفرزت بدورها أخلاقيّة يفرض لاهوتها العقائدي تطبيق المقياس. وبالتالي فإنّ النظام يتجدّد من تلقاء نفسه بما له من طاقة ذاتيّة. فالشريعة الإسلاميّة ليست أخلاقيّات أنشأتها هندسة قانونيّة؛ بل أخلاقيّات تعمل وفقًا لديناميكيّة مستقلّة بذاتها.

العرضي والارتياب. في نهجها الوجودي، تتقاطع الشريعة الإسلاميّة مع موقفين نفسيّين:

- فهي باحترامها الإرادة الإلٰهيّة، تفترض استحالة التحكّم في تقلّبات الحياة، وما هو عرضي وطارئ. وعلى المؤمن أن يتصرّف بحذر؛ إذ لا يُمكنه تأكيد نجاح أيّ مشروع مهما كان مضمونًا. فكلّ عمل إنساني يظلّ احتماليًّا.

- ومع ذلك فهي تسعى، باعترافها بحريّة الإنسان، إلى الحدّ من الشكّ من خلال جهدها المنهجي في تحديد أفضل تفسير للمقياس، من أجل إيجاد أفضل تفسير يرضي الله. ومن هنا التناقض: البحث عن الاطمئنان في أداء الواجبات الروحيّة والاجتماعيّة؛ والقبول بأن يظلّ الغُفل قائمًا. وهذا موقف يتعارض مع ما أكّدته «الحداثة»: رفض المخاطرة وتساهل أخلاقي.

وهنا يتدخّل الثنائي الثالث، **شموليّة القانون والتعاطف الإنساني**: المرور من المعاملة بالمثل إلى الإنصاف ثمّ إلى الرحمة.

﴿وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ﴾ [المائدة: ١٣٥].

وباختصار، ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ وَلَئِن صَبَرۡتُمۡ لَهُوَ خَيۡرٞ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٧].

فالشريعة الإسلاميّة، وهي أكثر من مجرّد قانون تنظيمي (سياسي)، هي قانون غائي يبني هياكل اجتماعيّة (الأسرة والميراث)، وهو ما يُنتج أخلاقيّة تضمن الخلاص الأبدي. ولكن التعالي الناتج عن الوحي يأخذ أبعادًا مختلفة:

- إرادة شخصيّة في احترام أدقّ الأحكام للفوز بنعيم الجنّة.

- تشرّب جماعي للحبّ الإلٰهي بهدف هداية البشريّة. وهذه هي «**البوصلة الداخليّة**» (*compelle intrare*) عند القدّيس أوغسطين، أو المبدأ القرآني «**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**». وهذا ما يُمكن فهمه بالمعنى القويّ (عن طريق العنف) أو بالمعنى المعتدل (عن طريق النصح) من أجل دعوة القريب إلى الطريق السويّ رحمة به، أو على الأقلّ لضمان نسيج اجتماعي يشجّع، ولو ظاهريًّا، على السلوك الشخصي الجيّد - وليخسأ المنافقون.

- طموح باطني للروح نحو الاقتران بالإلٰهي: وهذه لحظات نادرة، تستشعر فيها عقول نادرة، مادّية الشرط الإنساني ومحدوديّته. أمّا ابتغاء ما وراء ذلك، فسيكون إرادة الذوبان في الله والتطابق والتساوي معه - وهذه خطيئة كبرى.

وبالتالي، فإنّ نزع القداسة عن الشريعة الإسلاميّة سيعني تفكيك المجتمعات الإسلاميّة، ومحو قاعدتها الأخلاقيّة الدنيويّة.

ولكن منذ الحقبة الاستعمارية، خضعت المجتمعات الإسلاميّة إلى عمليّات تحوّل قانوني عميقة تمثّلت في نوعين من إلغاء الأحكام:

ـ الأوّل: فردي، ذو طابع شخصي (*intuitu personae*).

ففي الجزائر الاستعماريّة، كانت جنسيّة «الأهالي» هي الجنسيّة الفرنسيّة، ولكنّهم كانوا رعايا لا مواطنين. وكان يمكنهم أن يصبحوا مواطنين لكي يُمارسوا الحقوق المدنية من خلال «اختيار تشريعي»: التخلّي عن أحكام الأحوال الشخصيّة الإسلاميّة وتبنّي القانون المدني الفرنسي. ومن ثمّ، فإنّ الاستيعاب القانوني، وبالتّالي الاجتماعي، كان شرط الاندماج السياسي. ولكن معظم المسلمين شعروا بأنّ التخلي عن أحكام الأحوال الشخصيّة والمواريث القرآنيّة سيكون بمثابة ارتداد عن الإسلام، ولذلك كانت الحالات نادرة.

وفي الوقت الحاضر، تُطرح مشكلة القانون الذي سيطبّق على المهاجرين المسلمين في البلدان غير الإسلاميّة؛ فهم يخضعون من حيث المبدأ للسياسة العامّة للبلد المضيف، ويعني التجنّس، بحكم الواقع، خضوعهم لأحكام الأحوال الشخصيّة في القانون العامّ. والنتيجة هي بروز مشاكل معقّدة تتمثّل في تضارب التشريعات التي تنظّمها بشكل أو بآخر الاتفاقيّات الثنائيّة بين البلد الأصل والبلد المضيف، وتزايد عدد المنازعات المتعلّقة بالقانون الدولي الخاصّ فيما يخصّ تعدّد الزوجات، وتقديم طلب التعويض عن الطلاق الصادر عن أجنبي مسلم، وعدم المساواة في الإرث بين الأبناء الذكور والإناث، وحضانة الأطفال. . . إلخ.

فالخيارات التشريعيّة والتحيّزات القانونيّة التي تستخدم حسب العواطف ومقتضيات المصالح، تعتّم الانتماءات القانونيّة المعقّدة بسبب اختلاف أنماط التجنيس: التلقائي أو بناءً على طلب صريح، طبقًا لمبدأ حقّ الدم (*jus sanguinis*) أو حقّ أرض المولد (*jus loci*). . . إلخ. ولذلك كثيرًا ما نجد في نفس الأسرة، أشخاصًا لا يتمتّعون بنفس الوضع القانوني. وديموغرافيًّا، فإنّ الأمر يتعلّق بملايين من المسلمين الموضوعين خارج الشريعة الإسلاميّة.

ومن هنا، تنامي مطالبات جمعيّات إسلامية أو حتى دول بإدخال أحكام تتّفق مع القواعد الأساسيّة للشريعة الإسلاميّة في التشريعات غير الإسلاميّة ـ وهذا ما يؤدّي إلى التخوّف من تولّد نزعات طائفيّة جديدة في المجتمعات المضيفة (كندا، بريطانيا العظمى. . .).

ـ والثاني: حسب المجالات، الاختصاص الموضوعي (*ratione materiae*):

ومن حيث الاختصاص الموضوعي، فقد انفصل عن الفقه كلّ من القانون الدستوري والقانون الإداري، والقانون التجاري الخارجي، والداخلي نسبيًّا، والقانون الدولي العامّ، وقانون الحرب والنزاعات المسلّحة، والقانون الجنائي في بعض البلدان.

وبهذا انحصر الفقه في الأحكام التي سنّها القرآن مباشرة: أحكام الأسرة الممتدّة، والمرأة والميراث؛ أي: المعقل الرئيس لإسلام المجتمع طوال عدّة قرون. ولكن هذا المعقل لم يسلم بدوره من هجمات الحداثة.

ولا يتمحور الجدل في الإسلام بين الزماني والروحي؛ إذ لا شيء يمنع السلطات الإسلاميّة من اتّباع سياسات واقعيّة (*real-politiks*) على المستوى الدولي، ولكن على مستوى تقييد القانوني باللاهوتي. والواقع أن ما يصدم الغرب في الثورة الإسلاميّة لا ينحصر في سياسات إيران أو باكستان (في المسائل النوويّة)؛ بل وضعيّة المرأة. ولكن وضعيّة المرأة في الإسلام غير ناجمة عن درجة العلمنة النسبيّة أو عن الدَّنْيَوَة الإداريّة؛ بل من الارتباط بين الوحي والمقياس، وهو ارتباط شديد في ما يتعلّق ببنية الأسرة والأخلاق الجماعيّة، وضعيف في مسائل القانون الدستوري والسياسة الخارجيّة والاقتصاد.

وقد أضفى هذا الإثبات العقائدي على المقياس المنزّل، عقلانيّة أداتيّة؛ بل وكاريزميّة أيضًا.

وقد اقتصر هذا المعطى، في القوانين الليبراليّة، على فروع القانون الخاصّ: قانون الأسرة وقانون الملكيّة. ثمّ تعزّز وتقوّض من قبل قانون الحقبة الاستعماريّة: فقد تعزّز لأنّ ترشيده ونقاءه كانا محلّ متابعة متواصلة، بطرق بعيدة جدًّا، من قبل الإصلاحيّين، ومن قبل البرجوازيّة الليبراليّة والمسيطرين الحريصين على التحكّم في شريعة السكّان المُخضعين. ثمّ هو تقوّض في جوهره لأنّه خضع إلى تشريع، وإلى نمط تفكير علماني زاد من طابعه الوضعي، وفي مضمونه؛ لأنّ قانون الأراضي، واتّساق الثقافة، ونشاط الأفراد الاقتصادي، تشوّهت على يد مجموعات اقتصاديّة وماليّة جديدة.

ودون أن يستهدف مثل هذه التحوّلات النفسيّة الاجتماعيّة حتى الآن، فإنّ التخطيط المسبق يُقدّم بالفعل نوعًا جديدًا من العقلانيّة، فإذا ما كانت التحولات القانونيّة في أوروبّا قد اتّبعت في معظم الأحيان تطوّرَ الآلة (حاليًّا، تطوّر الحاسوب)، فإنّ تأثير القانون الغربي في الإسلام (وعمومًا في العالم الثالث)، والذي سبق أن تغيّر بفعل الثورة الصناعية الأولى، كان سابقًا على التصنيع.

وهكذا تظهر واحدة من أكثر الظواهر تعقيدًا وغرابة في المجال القانوني: فالتقنية القانونيّة تُزيل الغموض عن القيم التي تتضمّنها الصياغات الشرعيّة وتحوّلها إلى قيم وضعيّة، ولكنّها تميل على العكس من ذلك، إلى طرح نفسها على أنّها مطلقة؛ أي: إلى إعادة تقديس المضامين التي ساهمت في صياغتها. وقد تحققت هذه العمليّة خلال تشكّل المذاهب الكبرى، وتجدّدت مرّة أخرى عند تشكّل التشريعات السلفيّة: تنقية الفقه وتبنّي الأنظمة الاقتصاديّة الليبراليّة.

هل التناقض صارخ، ومطلق؟ في الواقع، فإنّ الروح الحقيقيّة للشريعة الإسلاميّة، بعد أن تحدّدت المبادئ الأساسيّة المنزّلة، هي بحث وتوجّه ورفع للشكّ، وإمكانيّة فعل، حسب ما تمليه الضرورة، بالاختيار من بين الآراء الفقهيّة، ومن بين مستويات الأحكام.

ومن المؤكد أنّ الميل إلى المنع، وإلى تحديد القواعد «المعطاة» من قبل الوحي، هو ما جعل الشريعة تتّجه إلى التشكّل في نواة قد تكون المدوّنات هي ما جعلتها أكثر مقاومة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ تراجع الطقس الإجرائي ومضمون المقياس المنزَّل والمثبَّت كما عبّر عن نفسه شكليًّا، هو أقلّ ميلًا إلى استغلال ما يُقدّمه علم الدلالة الحديث من إمكانيّات من أجل تقديم تفسير قانوني مرن ومتعدّد. فهو يميل نحو العودة إلى منطق المعقول أكثر من العودة إلى منطق عقلاني؛ أي: العودة إلى المنطق التجريبي الاستقرائي الذي يُجيز للحدس أن يحيط بالواقع إحاطة عقلانيّة، والذي يعترف بأنّ المحسوس لا يخضع دومًا لمبدأ الثالث المرفوع، وأنّ الشريعة هي تكيّف متعاقب، قد يكون أحيانًا محلّ تجريب.

وهكذا، يُمكن التوفيق بين نزعتين من النزعات الكبيرة للمجتمعات

الإسلاميّة المعاصرة: نزعة العودة إلى القياس المعياري غير الجامد الذي يسمح للمبادرة بالظهور، وللواقع أن يُوزن، ويستعيد ارتباطه بالنظريّات القديمة المتعلّقة بالإنصاف، والحصافة، والمناظرة، والمجادلة؛ ونزعة دفء البيئة وشبكات العلاقات الشخصيّة من صداقات وزبائن، والتخفيف من حدّة المسارات الإداريّة وتسلسلها الهرمي، ومن الالتزام بالأنظمة والسلوكيّات المؤسساتيّة.

وفي هذه المرحلة، فإنّ العقلانيّة النصيّة الاجتماعيّة للشريعة لا تتطابق مع العقلانيّة الاقتصاديّة المهيمنة. فالتطوّرات القانونيّة تكتسب مشروعيّتها من خلال الاستناد إلى مبادئ الصالح العامّ، والمصلحة العامّة، والتكيّف مع الظروف.

وبهذا، فإنّه يتمّ استبعاد الفقه إلى حدّ يمكننا معه عكس المقولة التقليديّة لكي نقول: إنّ المجتمعات الإسلاميّة لم يعد لها مدوّنة معياريّة ذات أساس عقدي، مقدّسة وتشمل بعض العناصر من غير الشريعة أو معادية لها. ولكن ما عندها، لكي تضمن تحوّلاتها الحادثة، هو مدوّنة معياريّة «علمانيّة»، لاأدريّة، تتضمّن بضعة عناصر من الشريعة الإسلاميّة. ومن هنا ربما، ولادة توزّع جديد في عقلانيّتها الماديّة وفي منطق تطبيق الشريعة؛ أي: القيم التي تحملها الشريعة.

وقد فرضت الثقافة الإسلاميّة نفسَها باعتبارها سلطة وحي: فلمضمون المقياس الأولويّة على إجراءات تطبيقه. وقد كانت الشريعة، التي تحملها لغة الوحي، أكثرَ قداسة من السلوكيّات التي تحكمها، وهي السلوكيّات التي تساهم في قصور الطبيعة البشريّة. وتقوم الشريعة بتحديد دقيق لهذه الطبيعة التي ينبغي توجيهها مقاصديًّا، فضلًا عن تحديد العلاقات بين الطبيعة والإنسان ـ بين الثروات والإنسان ـ أي: الاقتصاد.

وعلى العكس من ذلك، فقد أدّى إدخال الفكر الليبرالي والرأسمالي إلى تغليب ممارسة المصلحة الشخصيّة المباشرة على حساب أولويّة المقياس. وبالتالي فإنّ تقنية التطبيق (الإجراء) «يتطقسن»، و«يتشكلن» بقدر ما يفقد المقياس من قداسة، وتغدو مجرّد معادلة تهدف إلى تطوير وموازنة الفوائد الموجودة (وهذا لا يعني الموازنة المنصفة).

ولنعرض بشيء من التبسيط أهمّ أنظمة الترابط بين وضع المقياس والعمل به من قبل سلطة مهيمنة معترف بها.

ـ شريعة الحاكم السياسي، سواء كان ملكيًّا أو ديمقراطيًّا: قانون البلدان اللاتينيّة، القانون الروماني الجرماني، القانون الهندوسي.

ـ شريعة القضاة: السوابق القضائيّة (*Case law*)، القانون العامّ الأنكلوسكسوني (*Common law*).

ـ شريعة الفقهاء، التعبير القانوني من خلال المذهب: فتاوى الفقهاء.

ـ شريعة كبار الموظّفين: البيروقراطيّة الصينيّة.

ـ شريعة الحكماء: الديوانيّات الأفريقيّة، وفي شمال الهند.

ومن المسلَّم به أن هذه هي مجرد توافقات: ففي الممارسة العملية، تتداخل جميع الأنظمة. ولكن في بلاد الإسلام التي تبنّت الترسانة الدستوريّة والإداريّة الغربيّة، تولّت الدول القوميّة الجديدة مهمّة وضع القانون (التشريع الوضعي) وتطبيقه (التنظيم القضائي). وبالتالي، فإنّ الشريعة الإسلاميّة تأثّرت سواء في محتواها الداخلي أو في علاقتها مع النظم القانونية الخارجيّة غير المتجانسة، والتي استوعبت مع ذلك بعض قيمها ومؤسّساتها.

ومن هنا بروز قلق مهول: هل الشريعة الإسلاميّة بصدد التحوّل من شريعة فقهاء (عقائديّة في صياغتها) إلى قانون دولة وحاكم، ممّا يُضعف هويّتها (جوهرها)، ويتسبّب في تغييب المرجعيّة الإلٰهيّة وفي إضعاف طبقة الفقهاء باختزال دورهم في دور مساعدي العدالة والمحامين؟

إلا أنّ تشريعات الدولة تخضع لضغطين خارجيّين متناقضين. ضغط القانون الاقتصادي والمالي الرأسمالي والليبرالي المعولم. وضغط حقوق الإنسان (*Human Rights*) التي تفترض الفرديّة والمساواة بين الناس. وهذا الوضع مقلق بسبب تصادم الصرامة الاقتصاديّة مع الثوابت الأخلاقيّة في كثير من الأحيان.

وبالتالي فإن الاضطراب الكبير ينتج عن مرور من شريعة جوّانيّة عقائديّة مقدّسة، إلى قانون دولاني فقهي خارجي «وضعي». ومهما كانت التفسيرات

التي يُمكن أن تُقدّم في هذا الصدد، فإنّ الصدمة كبيرة[1]، حيث يُثير هذا الإلغاء لأحكام الإسلام ثلاثة ردود فعل:

- الانخراط في الحداثة، وتعويضها أحيانًا بثقافة صوفيّة جديدة.

- البحث في السُّنّة عن العناصر التي من شأنها إضفاء الشرعيّة على المواقف الجديدة، إن لم تكن السُّنّة سبّاقة إلى ذلك.

- إعادة تأكيد القواعد القديمة ولو بالقوّة.

وبما أنّ المفاهيم العقائديّة تتمثّل في:

- القرآن، كلام الله المنزّل، لا يبلى، ولا يتبدّل.

- يمكن لبعض الأحكام أن تسقط.

- القوّة الحيويّة للوحي.

- الحاجات الاجتماعيّة أو الضرورات السياسيّة البحتة، يمكنها إحياء تلك الأحكام.

فكيف نُجيب على الأسئلة الصادمة؟

- كيف لا نحترم القرآن؟ كيف نجرؤ على عدم احترام القرآن؟

---

(١) ثلاثة كُتُب تطبع ثلاثة مراحل:

١ ـ عبد الرازق (عليّ) [١٨٨٨ ـ ١٩٦٦م]، **الإجماع في الشريعة الإسلاميّة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٧م. وهو تأويل تاريخي وسياسي للشريعة الإسلاميّة بوصفها تعبيرًا عن مجتمع يتطوّر.

٢ ـ طه (محمود)، شُنق عام ١٩٨٥م على يد نظام جعفر النميري (السودان) بتهمة الردّة. ويُميّز محمود طه بين الآيات القرآنيّة النبويّة والروحيّة، والآيات التاريخيّة أو المؤسساتيّة التي أصبحت غير قابلة للتطبيق. وقد تُرجم له إلى الإنكليزيّة كتابان:

The Second Message of Islam, Syracuse University Press, USA, 1987; ***Fowards an Islamic Reformation***, Syracuse University Press, USA, 1990.

إضافة من المترجم:

انظر المصنّف الأصلي المذكور أوّلاً، في:

طه (محمود محمّد)، **الرسالة الثانية من الإسلام**، أمّ درمان، ١٩٧١م.

أمّا الكتاب الثاني، فهو ترجمة إنكليزيّة لمجموعة من المقالات المختارة لمحمود محمّد طه حول الإصلاح.

Ben Achour (Yadh), *Normes, foi et loi*, Cérès Production, Tunis, 1993.

وهو في الجدلية بين «اللاهوت الإيماني» و«عقلانيّة الدولة».

ـ ما هو مصير دين مختزل في التقيد بما هو طقوسي ـ أخلاقي ـ أو احتفالي؟

ويعمل بعض مؤيّدي الصوفية الجديدة على إلغاء التشريعات الاجتماعيّة (قانون الأسرة، والقانون الجنائي)، وتأكيد هووي على وجوب التقيد بالعبادات (الأعياد، الصوم. . .). فهل يمكن أن تكون هذه هي الصياغة المعاصرة للجدل الذي لا ينتهي حول قوّة الوحي، الشاهد على الخلق أكثر منه مشرّعًا، واستئنافًا للمناقشات حول مثاليّة الحقيقة المحمديّة بتنزيلها في سياقها التاريخي، لا تحليلها في المطلق؟ هل هو ابن عربي ضدّ ابن تيمية؟

ولكن ألا يتشوّش الاثنان بمفعول التغريب المزدوج لمجال الشريعة؟

شكليًّا من خلال أداتين جديدتين: قانونيّة ممثّلة في قوانين الدولة التي ترجّ الفهم والتفسير الكلاسيكيّيْن للمقياس، وفي إخضاع القضاء إلى تشريع سياسي للمقاييس.

وماديًّا من خلال محتوياتها: تطوّر الأخلاق والهياكل الاجتماعيّة، والضرورات الاقتصاديّة. وهذه هي على سبيل المثال المعركة حول قوانين الأحوال الشخصيّة.

وبهذا يظهر الكسر الكبير للإسلام المعاصر (الفتنة): الاتهام بالبدعة الذي يرمي به المؤمنون «الكلاسيكيّون» في وجه «المفكّرين الإسلاميّين الجدد» أصحاب القراءة التاريخيّة للقرآن، ممّا يشكّك في ديمومة أحكامه. والإدانة الإيديولوجيّة للتأثّر المفرط بالغرب عند هؤلاء المثقّفين وجزء من المهاجرين الذين أكلهم فساد الغرب واستهلاكيّته. فهل يؤدّي التصوّف الجديد إلى إسلام جديد؟

ومن هنا الصدمة الهائلة المرتدّة المتمثّلة في المبرّرات التي تُقدّمها الفتاوى التي تحضّ على الهجمات «الإرهابيّة»، والتي تجمع بين العاطفة القوميّة والحماس الديني عند عقول تعتبر إمّا ضعيفة جدًّا أو قويّة جدًّا ـ وفقًا للموقف الإيديولوجي للمراقب. ولكن أيضًا ضعف التفكير اللاهوتي حول المعنى الحقيقي للأحكام الشرعيّة ومداها، ومن ذلك مسألة ارتداء الحجاب: في أيّ مجال وأيّ ظروف؟ يتأرجح الموقف بين واقع مرتقب واجتماعويّة

مبتذلة تؤكّد وجود «ألف طريقة لتفسير الإسلام»، وبين منطق إسلاموي عتيق متجدّد يدعو إلى استئناف الجهد المعياري (الاجتهاد) من داخل المقياس، ومتابعة التفسير الذي يخلق عند البعض، بفعل التكرار الذي لا ينتهي، نوعًا من الجرب الفكري.

ومن هنا ردّة فعل عكسيّة مزدوجة:

ـ من جانب الإسلامويّين ضدّ الدول الإصلاحيّة: إعادة تأكيد السلطة الفقهيّة على التمييز بين الحرام والحلال، وباختصار تعزيز الأولويّة المطلقة للقرآن والسُّنَّة في التشريع.

ـ من جانب ما يُسمّى بالمسلمين «المعتدلين»، الليبراليّين: المطالبة بـ«عدم تطبيع» نسبي مع القرآن والسُّنَّة.

ويبرز عن هذا التعارض موقفان:

ـ الدفاع عن النصّ من قبل هيئة فقهيّة تُراقب شرعيّة القوانين المعتمدة من قبل البرلمان على ضوء القرآن والسُّنَّة: المجلس الأعلى للملالي في إيران، المطالبون بمجلس دستوري ينظر في مدى دستوريّة القوانين العاديّة.

ـ تحديد جذع أخلاقي معياري مشترك يتعلّق بالالتزام الديني، للمواءمة بين التشريعات الوطنيّة للدّول؛ أي: إنشاء نوع من القانون العامّ ذي نزعة تقديسيّة طقوسيّة وأخلاقيّة يحفظ إسلاميّة الحياة اليوميّة ويُنظّم الهياكل الاجتماعيّة (العلاقات الأسريّة).

وفي المحصّلة إذن، ألا تتمثّل إعادة التوجيه الأساسيّة في تأكيد الإسلام الحضارة، لا الإسلام الشريعة والإسلام الهيكل الاجتماعي كما صاغته وعزّزته خمسة عشر قرنًا من التفسير القرآني؟ وهذا ليس فقط من خلال التشكيك؛ بل رفض، الحلول التي اعتمدها في وقتهم علماء الفقه في مختلف العصور والمدارس ـ ولكن من خلال التشكيك في وضعيّة القرآن ذاته: كيف نتجرّأ على فكّ تمركز الذات على نفسها من أجل تأكيد ذاتنا في التاريخ؟

ولكن هل سيبقى بعد ذلك إسلام؟ هل سيُعاني الإسلام من السخط

السوسيولوجي الذي يضرب المسيحيّة التي تخسر قيمها، بعد أن خسرت طقوسها، والتي لا تستمرّ في العيش إلا من خلال بعض الطوائف المتحمّسة، ومن خلال تعبيرتها السياسيّة واستدامة أعمالها الثقافيّة الكبرى (العمارة والرسم والنحت والموسيقى والأدب. . .)؟ وهذا ـ تحديدًا ـ ما يُفاقم تعلمنه.

وهكذا، ودون الحسم في نقاش «الأسباب الأولى» لنشوء الإسلام، وتوسّعه التاريخي، أو الصحوة الإسلاميّة الحاليّة، بين الصوفي والاقتصادي، والعقيدة والمتفجّرات، والعالم والتاجر، والفدائي والنفط، والسياسي والتكنوقراط، فإنّ الصعوبة التي تعترض علم الاجتماع الإسلامي الحديث تتمثّل في الأخذ بعين الاعتبار مقصد الإسلام الدين؛ ذلك أنّه في علم المقاصد كما في علم اللاهوت، تنشأ المفارقة العظيمة والفضيحة الكبرى في نظر الأرواح المطلقة:

ـ الإسلام المتسامح هو إسلام بلا روح لأنّه يقبل: بنجاة الإنسان دون أن يُسلم، أو بفقدان الأمل في قيادة جميع البشر إلى الجنّة.

ـ فالمعضلة، إذن، ليست في مجرّد القبول بعدم اللجوء إلى القوّة، وإلى العنف من أجل الدعوة، وإلى الإقناع بالمجادلة؛ بل في التخلّي عن فرض الأحكام المنزّلة لتحقيق النجاة؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى:

ـ نتيجة طبيعيّة، هي: قرآن محدّد بسياقاته؛ أي: يُمكن لأيّ كان أن يأخذ منه ما يشاء من عبادات أو معاملات، هو قرآن نسبي يؤدّي إلى تأويل نقدي يمكن مقارنته بما تتعرّض له المسيحيّة حاليًّا.

وبالتوازي، يُحاول الاستشراق القانوني الاندراج في علم الأعراق ثمّ في الأنثروبولوجيا القانونيّة.

إنّها الأنثروبولوجيا القانونيّة التي أدّت إلى فكرة **الغيريّة القانونيّة** والاعتراف بها، وبالتالي الاعتراف بقيمة الثقافة المقابلة وتساويها.

نقول: الاعتراف بالثقافة المقابلة، هذا مؤكّد، ولكن ليس الاعتراف بقانونها الأصلي في حرفيّته. وهذه هي المواجهة الحاليّة بين حقوق الإنسان والحرّيات المدنيّة على النمط الغربي، المدفوعة باستعمار ثقافي جديد

وإمبرياليّة اقتصاديّة وجيوسياسيّة جديدة، والتي تزيد علاوة إلى ذلك العولمة الليبراليّة في تأجيجها.

ومن هنا المأساة: في ما يتجاوز النقولات القانونيّة، كيف نتصرّف لكي يستطيع التأكيد على التعالي اللاهوتي أن يتجنّب طغيان الغيريّة القانونيّة؟ خاصّة وأنّ الغيريّة الأكثر حضورًا بسبب القانون الدولي الخاص، يُمكن أن تهدّد ملايين المسلمين الذين يعيشون خارج البلدان الإسلاميّة؛ أي: خارج دار الإسلام.

ذلك أنّ ترسيخ القيم الغربيّة للتسامح المتبادل وتنظيم التعايش من خلال العلمانيّة يمكن أن يؤدّي إلى:

- إمّا إلى تناصّ ضمن حوار سلمي: «قانون كوني شامل» ملفّق.

- وإمّا إلى اللامبالاة بالعقيدة: كلّ القوانين متعادلة إذا لم يكن أيّ منها كونيًّا.

- وإمّا إلى اللامبالاة بمصير الآخرين: ما الذي يهمّنا فيما سيحدث لهم إذا اتّبعوا طريقهم؟ وهذا ما يمكن أن يؤدّي إلى المطالبة الذاتيّة بأقصى ما يُمكن من الأحكام المقتبسة من تشريعات الوحي التقليديّة - بدءًا بأحكام الأحوال الشخصيّة.

وفي المقابل، يُطالب الأصوليّون؛ أي: «السلفيّون» بالمعنى الثاني للمصطلح، بالعودة - الإسقاط على المستقبل - إلى المقاييس والسياسات الأقرب إلى العصر المبارك للنبوّة. ومن هنا استراتيجيّتهم: إعادة زرع وتجديد مخيال - متخيّل - المؤسّسات الإسلاميّة باعتماد تقنيات الغرب (المحايدة والفعّالة). وهذا هو دستور المدينة، والميثاق المبرم مع أهل المدينة والقبائل اليهوديّة. إنّها اللحظة الأنقى في نظرهم؛ بل آخر لحظة نقيّة حقيقيّة في تاريخ الإنسانيّة.

وهنا، تتحوّل المسألة من مسألة قانونيّة إلى مسألة سياسيّة وفلسفيّة؛ إذ لم يعد الأمر مجرّد مسألة تنظيم العلمانيّة والتعايش السلمي بين الأديان والطوائف؛ بل تقويض النظام العامّ والقيم الأساسيّة التي يهدف هذا النظام إلى فرض احترامها من أجل ضمان استمراريّة مجتمعه.

وهكذا، يتفاقم المأزق بين علمانيّة تُحافظ على من نوع من الحضارة التي لا تنكر ولكنّها تتجاهل ما للتعالي، الذي يُقدّم نفسه على أنّه أخرويّة فوق دنيويّة، من عواقب تتّصف بالقداسة في المؤسّسات. وبين العلمانيّة والتعالي الأخروي، لا يمكن إلا تقديم تنازلات «إنسانيّة، إنسانيّة جدًّا...»، وبالتالي غير مستقرّة.

كما يتفاقم أيضًا تمزّق الضمائر. فهذا التجريد للأحكام الإسلاميّة والتغرّب القانوني، يقوده بعض المفكّرين، إمّا بإخلاص، أو من خلال استراتيجيّات راغبة في الانغراس في الغرب، من أجل أسلمته أو تفكيكه، ثمّ العودة بعد ذلك إلى الأحكام القرآنيّة.

هذه النسخة «المخفّفة» من الإسلام تختزله في آماله الأخروية وطقوسه التعبديّة. وهي تُفضّل صياغاته الصوفيّة والفلسفيّة، وتتناسى حقيقة أنّ ابن عربي الصوفي، وابن خلدون المؤرّخ وعالم الاجتماع، أو ابن رشد الفيلسوف، عاشوا دون اعتراض في ظلّ إمبراطوريّة الشريعة التي كانت تحكم معاصريهم.

فحسب الروح القديمة للشريعة الإسلاميّة التي تعتمد منهجيّة «شمّ الشكّ» في الاختلافات من أجل الإحاطة بالواقع، فإنّ المجتهد «الباحث عن الإيمان» يُسائل الشريعة من أجل استحقاق الجنّة. أمّا في الوقت الحاضر، فينقسم «الباحثون عن الإيمان» إلى وجهين متطرّفين يكفّر كلاهما الآخر، إن لم يقتله أحيانًا.

- من خلال نهج تحليلي يستند إلى خطاب علماء الأصول (مصطلح محبّب)، فإنّ الشهداء الجهاديّين (الذين يتعرّضون للاضطهاد من قبل الاستئصاليّين)، هم انعكاس للنّبض الشعبي، وهم «إسلاميّون مسعورون»، و«متطرّفون»، و«إرهابيّون دوليّون» وفق المصطلحات الغربيّة. فهم لا يُقاتلون فقط ضدّ الليبراليّة الاقتصاديّة العالميّة، وضدّ الإمبرياليّة الأمريكيّة؛ بل ضدّ الاستعمار الثقافي الجديد الملحد، وضدّ الفساد، أو ضدّ «العدوان اليهودي الصليبي».

- من خلال نهج تركيبي: المؤوّل الإسلامي الجديد، المتغرّب نسبيًّا، أو المتبنّي نسبيًّا للصوفيّة الجديدة، لا يجرؤ على إعلان نفسه مجتهدًا

ويدعو إلى اجتهاد جماعي (في الوقت الذي تُنظّر فيه إدارة تنظيم المشاريع لـ«الذكاء الجماعي») دون اعتماد نظرة شاملة للحضارة الإسلاميّة.

ويعتمد الجهد السياسي أيضًا على المثقّفين الغربيّين الراغبين في إثبات أنّ قيم إسلام مجدَّد تتطابق مع قيم الغرب المتخلّي عن مسيحيّته؛ ذلك أنّ هؤلاء المثقّفين لا يعترفون بالإسلام إلا إذا كان أقرب إلى رؤية العالم (*weltanschauung*) الغربيّة المعاصرة؛ أي: إذا فقد خصوصيّاته الاجتماعيّة والأخلاقيّة والثقافيّة.

وهنا ينهزم حكم الوحي الأصلي أمام الغيريّة القانونيّة. ولكن يبقى الأمل الأعلى: أن يتحوّل النصّ مرّة أخرى إلى رسالة. فإن لم يكن ذلك، فهو الغرق في البدع. وبين تقديس النصّ والتغريب القانوني الذي تُؤجّجه ما بعد حداثة وديمقراطيّة بصدد الذبول في الغرب، تُوجد أزمة وعي عميقة.



ملحق
التطبيق المعاصر للشريعة

درجات التشريب:

ـ الاعتراف بالانتماء إلى الحضارة الإسلاميّة.

ـ الاعتراف الإيماني بإله الإسلام.

ـ الالتزام العبادي والثقافي (الصلاة، الصوم، الحجّ، الأطعمة المحرّمة. . .).

ـ المطالبة بتطبيق الشريعة، وهي منقسمة إلى أحكام الأحوال الشخصيّة والميراث، والقانون الاقتصادي (إلغاء الفائدة)، والقانون الجنائي (العقوبات الجسديّة)، والقانون الإجرائي (حجّة الإشهاد)، والنظام الدستوري (من الجمهورية الإسلاميّة إلى الخلافة). وقد تمّ منع الرقّ من حيث المبدأ من خلال الإجماع والقانون الوضعي. ويعيش الذمّي القديم عدم الأهليّة الدستوريّة للمواطن غير المسلم.

ـ في غياب الاجتهاد وتراجع الإصلاح، إدانة:

ـ البدع، الكفر.

ـ التقليد والحيل.

المقولات الأيديولوجيّة السياسيّة:

ـ المتطرّفون الغلاة الراديكاليّون: جمهوريّة إسلاميّة؛ رفض نظريّة التطوّر، والداروينيّة. كفاح استشهادي مختلط مع القوميّة: القوميّة الإسلاميّة. وفي الحدّ الأقصى: الخلافة.

ـ الأصوليّون التبسيطيّون: نظام إسلامي (إعادة تسيير الحياة العامّة وفق أحكام الشريعة).

ـ الليبراليّون: ديمقراطيّة ذات مرجعيّة إسلاميّة.

ـ التقدميّون العلمانيّون: إضفاء الطابع الشخصي على الحياة العامّة وإلغاء أحكام الأسرة، وتنزيل الوحي في سياقه التاريخي والفلسفي.

ـ التقدميّون المتنوّرون: الطبقات الوسطى ورجال الأعمال الراغبون في إظهار إسلام «لائق» على الساحة الدوليّة.

ـ المتديّنون الوطنيّون الذين يُدرجون تشكيلات دينيّة في الحياة السياسيّة العامّة، وهم ديمقراطيّون نسبيًّا (الشريفيّة المغربيّة، جزأرة حزب النهضة الجزائريّة: قوميّات مُؤَسْلَمَة أو مُؤَسْلِمَة).

ـ التنافس على تفوّق ديني وطني: المملكة السعوديّة الوهابيّة ضدّ إسلام التنوير المصري، التشيّع الإيراني والتشدّد الأصولي المضادّ للمضاربة في التجارة.

التأسلم الباكستاني القويّ رغم الصراع ضدّ طالبان في أفغانستان.

مدى الاستناد إلى الشريعة:

القانون الحدّي:

ـ التطبيق الحرفي للشّريعة مبدئيًّا في المسائل المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة والميراث، وفي القانون الجنائي، وفي تجارب القانون الاقتصادي والمصرفي (منع الفائدة في الاستخدام الداخلي)، وفي التفسير المعتمد للقرآن.

ـ شبه الجزيرة العربية، السودان، الصومال، إيران، أفغانستان، باكستان، بنغلاديش. منهج تفسير أحيانًا تعديلي أو جماعوي في ليبيا.

القانون الوسيط:

ـ اعتماد أحكام الأسرة الكلاسيكيّة مع إخضاع تعدّد الزوجات والطلاق للمراقبة القضائيّة، أحكام الميراث الكلاسيكيّة؛ قانون جنائي واقتصادي حديثان؛ منهج تفسير إصلاحي (سلفيّة القرن التاسع عشر).

ـ المغرب والجزائر ومصر ولبنان وسوريا والأردن والعراق واليمن والهند وبنغلاديش وماليزيا وإندونيسيا. إلغاء مبدئي للطلاق ولتعدّد الزوجات في تونس.

القانون الجانبي:

ـ اعتماد الدولة أحكام الأحوال الشخصيّة والميراث الإسلاميّة، ولكن يمكنها تحمّل محتوى وتفسير تقليديّيْن أو التعايش في توافق نسبي مع الأعراف المحليّة؛ التعايش بين نظام قانوني للدولة ونظام عُرفي، قانون جنائي واقتصادي حديثين (من حيث المبدأ).

ـ وفقًا لتقسيمات متغيّرة؛ بلدان أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى.

القانون المُعَلْمَن:

تركيا؛ البوسنة والهرسك؛ ألبانيا. كوسوفو؛ الجمهوريّات الإسلاميّة للاتّحاد السوفياتي سابقًا.

نزاعات القانون الدولي الخاصّ:

المهاجرون في البلدان غير الإسلاميّة.

هذا الكتاب يمزج ويعيد صياغة بعض دراسات سبق لنا نشرها، ويتضمّن أخرى غير منشورة

1. «Pluralisme et ambiguïté dans le *fiqh*», *Studia Islamica,* XIX, 1963.
2. «Fonction de l'ikhtilaf (divergence) en méthodologie juridique arabe», ***L'Ambivalence dans la culture arabe***, J. Berque, J.P. Charnay et al., Anthropos, 1967.
3. «Dialectique entre droit musulman et juridisme industriel», *Mélanges J. Schacht, Studia Islamicas,* XXXII, 1970.
4. «Amplitude sociale et logique de la nonne musulmane», ***La règle de droit***, Ch. Perelman éd., Centre national de recherche de logique, Bruxelles, 1971, p. 142.
5. «Des droits de Dieu aux droits de l'homme en droit musulman», ***Equatity and Freedom***, Papers of the World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy, Saint-Louis 1975, G. Dorsey ed., Oceana Publications, New York, 1977.
6. «Le juste et le mystique en société islamique», *Journal de Psychologie*, n° 2-3, 1980.
7. «Rights of the Human Being and Rights of Women», ***Islamic Law and Social and Economic Development***, National Pakistan Council of the Arts, Islamabad, 1983.
8. «Révolution islamique, Droit musulman et Droit international public», *The Maghreb Review,* Vol. 14, London, 1989.
9. «Èthique, ethnographie, peines de sang», *Traumatismes musulmans, Afkar*, Paris 1993.
10. «Préface á l'ouvrage de Rita-Moucnnas-Mazen, ***Islam-Droit et relations économiques internationales***», L'Harmattan, Paris, 1996.
11. «Lire le Coran au féminin actuel», *Cahiers de l'Orient,* 3e trimestre 1997.
12. «Que devient une religion réduite à l'observance rituelle?», *Islam de France,* n° 1, 1998.
13. «Islam et modernité. La crise de conscience», *AGIR,* n° 18, juin 2004.

ببيليوغرافيا
(من وضع المترجم)

1. Abdou (Mohammed), ***Risâlat al-tawh'id***, trad. sous le titre ***Exposé de la religion musulmane*** par B. Michel et le cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, 1925, Geuthner; réimpression anastatique, 1965.
2. Abû'l-Kalâm Azad, ***Khutbât***, 1944.
3. Actes du colloque à l'Unesco, mars 1979, ***De la dégradation du droit des gens dans le monde contemporain***, Anthropos, Economica, 1981.
4. Al Ashmawy (Muhammad Saïd), ***L'islamisme contre l'islam***, traduit par Richard Jacquemond, La Découverte, Paris, 1987.
5. Al Ghazâlî (Abou Hamed), ***Al Munqidh min ad-dalâl*** (le sauveur de l'erreur); trad. Barbier de Meynard, *Journal asiatique*, IX, 7e série, 1877.
6. Al Quduri, ***Le statut personnel en droit musulman hanéfite, Mukataçar d'Al Quduri***, trad. G.H. Bousquet et L. Bercher Birey, Recueil Sirey, 1953.
7. Al-Juwayni (Abu'l-Ma'âli Abd al-Malik ibn 'Abd Allâh), ***Kitâb al-waraqât***, traité de méthodologie musulmane, traduit et annoté par Léon Bercher, Extrait de la *Revue tunisienne*, nouvelle série, 1re année, 3e-4e trimestre, 1930.
8. Bellefond (Yvon Linant de), ***Traité de droit musulman comparé***, 4 vol., Mouton, Paris La Haye, 1973.
9. Ben Achour (Yadh), ***Normes, foi et loi***, Cérès Production, Tunis, 1993.
10. Ben Achour (Yadh), ***Normes, foi et loi***, Cérès, Tunis, 1993.
11. Ben Achour (Yadh), ***Politique, religion et droit dans le monde arabe***, Cérès-Eddif, Tunis, Casablanca, 1992.
12. Ben Ali (Zaïd), ***Recueil de la Loi musulmane de Zaïd ben Ali***, *recueil zeïdinte* rédigé par Khaled Wasit (VIIIe s.), trad. G.H. Bousquet et J. Berque, La Maison des Livres, Alger, 1941.
13. Benslama (Fethi), ***Déclaration d'insoumission à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas***, Paris, Flammarion, 2005.
14. Benzise (Rachid), ***Les Nouveaux penseurs de l'islam***, Albin Michel, Paris, 2004.
15. Berque (Jacques), Charnay (Jean-Paul) & alii, ***L'ambivalence dans la culture arabe***, Anthropos, 1967.

16. Bleuchot (Hervé), ***Droit musulman***, 2 vol, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2002.
17. Botiveau (Bernard), ***Loi islamique et droit dans les sociétés arabes***, Karthala Iremam, Paris, Aix-en-Provence, 1993.
18. Bousquet (G. H.), Paris, 1955, Besson, ***Le livre du licite et de l'illicite***, trad. Hédi Djebnoun, Al-Bouraq, Beyrouth, 1999.
19. Brunschvig (Robert), «Considérations sur le droit musulman ancien», *Studia Islamica,* III, 1955.
20. Brunschvig (Robert), «Variations sur le thème du doute dans le *fiqh*», ***Studi Orientalistici in honore di Giorgio Levi della Vida***, Instituto per l'Oriente, vol. 1, p. 61-82, Rome, 1956.
21. Cha'rânî, ***Kitâb al-mizân al-kubrâ***, trad. Perron, Alger.
22. Châfi'i, ***Islamic jurisprudence, Shâfi'î's Risâla***, traslated by Majid Khadduri, Baltimore: The John Hopkins University, 1961.
23. _______, ***Livre de l'ıpitre sur les principes du droit***, traduction française Lakhdar Souami, Sindbad, Acte Sud, 1997.
24. Charnay (Jean Paul), ***La chari 'a et l'Occident***, L'Herne, Paris, 2001.
25. _______, «Sur le mode stratégique, contrainte et suscitation», *Stratégie,* VIII, 1966, p. 13.
26. _______, «Sur une méthode de sociologie juridique, l'exploitation de la jurisprudence», *Annales ESC,* 1965, n° 3 et 4.
27. _______, ***Sociologie religieuse de l'islam***, 2e éd., Hachette-Pluriel, 1994.
28. _______, ***Traumatismes musulmans: entre châri'â et géopolitique***, Paris: Afkar.
29. Chebel (Malek), *in Conflits actuels, Aspects de l'islam,* n° 45, 2005-1.
30. Chehata (Chafîk), «Logique juridique et droit musulman», *Studia Islamica,* XXIII, 1964.
31. Ciceron (marcus Tullius Cicero), ***De Oratore***, traduit du latin par: Jacques Colin (abbé de Saint-Ambroix). Paris: Hacquart. 1809.
32. Crone (Patricia), ***God's Caliphs***, Cambridge University Press, 1986.
33. Crone (Patricia), **Hagarism. The Making of Islamic World**, Cambridge University Press, 1997
34. Ech-Chirazi, ***Kitab-el-Tanbih*** (Livre de l'admonition), trad. G.H. Bousquet, La Maison des Livres, Alger, 1949.
35. El Qayrawani (Abou Zayd), ***La Risala d'El Qayrawani***, trad. Léon Bercher, Jules Carbonel, Alger, 1954.
36. El-Bokharî, ***Les traditions islamiques***, trad. O. Houdas et W. Marçais, 4 vol., Paris, 1903-1904. Traduction abrégée, G. H. Bousquet, Paris, 1965.
37. En-Nawawî, «î», trad. W. Marçais, *Extrait du Journal asiatique*, Paris, 1902, Imprimerie nationale.
38. Faruki (Kemal A.), ***Islamic Constitution***, 1952; ***Ijmâ and the gate of ijtihâd***, Publishing House Karachi, 1962.

39. Fouad Zakariya, ***Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix***, traduit par Richard Jacquemond, La Découverte, Paris, 1991.
40. Gallez (Edouard-Marie), ***Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam***, 2 vol., éd. de Paris, 2005.
41. Goldziher (Ignace), ***ıtudes sur la tradition islamique***, extraites du t. II, des ***Muhammedanische Studien***, trad. Léon Bercher, Paris, 1952, A. Maisonneuve.
42. _______, ***Muhammedanische Studien***, Halle, 1889-1890, 2 vols.
43. ________, ***Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei der Arabern***, Wien, 1872.
44. ________, ***Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte; Beitrag zur Geschichte der Muhammadenischen Theologie***, Otto Schuler, Leibzig, 1884.
45. _______, ***Vorlesungen über den Islam***, Carl Winter's Universitatsbushhandlung, Heidelberg, 1910.
46. Hanafi (Hassan), ***Les méthodes d'exégèse. Essai sur la science des fondements de la compréhension, 'ilm uçûl al-fiqh***, Conseil supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences sociales, Le Caire, 1966.
47. Hussein Amin, ***Le livre du musulman désemparé, pour entrer dans le troisième millénaire***, traduit par Richard Jacquemond, La Découverte, Paris, 1992.
48. Ibn 'Ishâq, ***Muhammad***, trad. Abdurrahman Badawi, Al Bouraq, 2001.
49. Ibn Açim, ***La Thu'fat d'Ibn Açim***, trad. Léon Bercher, Institut d'études orientales, Faculté des Lettres d'Alger, 1958.
50. Ibn H'azm, **ıpître morale**, éd. et trad. Nada Tomiche, Beyrouth, 1961.
51. Ibn Khaldoun (Abderrahman), ***Discours sur l'histoire universelle***, Traduction Vincent Monteil, Collection Unesco, 3 vol., Beyrouth, 1968.
52. Ibn Muqaffâ', ***Le milieu basrien et la formation de Gahiz***, trad. Charles Pellat, Paris, 1953.
53. Ibn Qutayba, ***Kitab ta'wîl mukhtalif al-h'adîth***, traduction annotée par Gérard Lecomte, Institut fran5ais de Damas, 1962.
54. Ibn Taymîya (Ahmed), ***Ma'ârij al-wusûl lâ ma'rifat anna uçûl al-dîn wa furû'akhir kad bayyanahâ al-rasûl***, traduit et annoté par Henri Laoust, sous le titre «Principes généraux de méthodologie canonique», in ***Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taqî'd-dîn Ah'mad ibn Taymîya***, Le Caire, 1939, Imprimerie de l'Institut fran5ais d'archéologie orientale.
55. Ibn Tumart (Muhammad), ***Le livre de Muhammad Ibn Tumart***, préface de Ignace Goldziher, Alger, 1903, éd. Luciani.
56. Ibn-Anas (Malik), ***Al-Muwatta: synthèse pratique de l'enseignement islamique; traité de jurisprudence islamique rite malikite***, Traduction de Muhammad Diakho, Al-Bouraq, Beyrouth, 2004.
57. Iqbal (Mohammed), ***Reconstruire la pensée religieuse de l'islam***, trad. par F. Meyerjovitch, Maisonneuve, Paris, 1965.
58. Jabre (Farid), ***La notion de certitude selon Ghazâlî dans ses origines psychologiques et historiques***, Paris, Vrin, 1958.

59. Jomier (Jacques), ***Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en ıgypte***, Maisonneuve et Larose, Paris, 1954.
60. Khalil ben Ish'âq, ***Le Rituel***, (*Mukhtaçar*), Trad. G. H. Bousquet, Maisonneuve, Paris, 1956.
61. _______, ***Abrégé de la loi musulmane***, 4 vol., trad. G.H. Bousquet, La Maison des Livres, Alger et Maisonneuve, Paris, 1956-1962.
62. Lambert (ıdouard), **ıtudes de droit commun législatif. Introduction. La fonction du droit civil comparé**, Paris, 1903.
63. Laoust (Henri), «La classification des sectes dans l'hérésiographie ach'arite», in ***Mélanges A. R. Gibb***, Leyde, Brill, 1965.
64. _______, «La classification des sectes dans le Farqh d'al-Baghdâd»î, *Revue des études islamiques,* 1961.
65. _______, ***Essai sur la doctrine d'Ibn Taymîya***, Le Caire, 1939.
66. _______, ***Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane***, Payot, Paris, 1965.
67. Lecomte (Gérard), ***Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées***, et traduction annotée du ***Traité des divergences du h'adîth***, Institut français de Damas, 1965 et 1962.
68. Malek (redha), ***Tradition et revolution, le veritable enjeu***, Bouchene, Alger, 1991.
69. Marçais (William), «Introduction à la traduction du Taqrîb d'En-Nawawî», *Journal asiatique,* Paris, 1902.
70. _______, ***La langue arabe***, Articles et conférences, Paris, Maisonneuve, 1961.
71. Massignon (Louis), ***Les formes de pensée déterminée par la structure de la langue arabe***, Opera Minora, Dâr al-Maaref, 1963.
72. Meddeb (Abdel Wahab), ***Sortir de la malédiction***, le Seuil, Paris, 2008.
73. Millot (Louis), ***Introduction à l'étude du droit musulman***, Sirey, 1953, 2e éd. par François-Paul Blanc, Dalloz, Paris, 2001.
74. Miskawayh, ***Traité d'éthique***, trad. Mohammed Arkoun, Institut Français de Damas, 1969.
75. Montgomery Watt (William), ***Muslim Intellectual. A study of al-Ghazâlî***, University Press, Edimbourg, 1963.
76. Mouradgea d'Ohsson (Ignatius), ***Tableau général de l'empire Othoman,*** l'imprimerie de Monsieur, Paris, 1787-1790 (IV tomes).
77. Oumlil (Ali), ***Islam et ıtat national***, trad. M. Khayat, éd. Le Fennec, Casablanca, 1992.
78. Perelman (Chaim) éd., ***Les antinomies en droit***, Travaux du Centre national de recherches de logique, E. Bruylant, Bruxelles, 1965.
79. Quaradawi (Youcef), ***Le licite et l'illicite en Islam***, Okar, Paris et Rayhane, Maroc, 1990.
80. Quintilien, ***De institutione oratoria***, Firmin-Didot, Paris, 1890.
81. Savvas Pacha, **ıtude sur la théorie du droit musulman**, 2 vol., Marchal & Billard, Paris, 1892.

82. Savvas Pacha, ***Le droit musulman expliqué***, Marchal et Billard, Paris, 1896.

83. Sedik (Youssef), ***Nous n'avons jamais lu le Coran***, éd. de l'Aube, Paris, 2004.

84. Sfar (Mondher), ***Le Coran est-il authentique?***, Paris, 2000.

85. Shâfi'i, ***La Risâla. Les fondements du droit musulman***, trad. Lakhdar Souami, Sindbad-Actes Sud, 1997.

86. Shah Wali-Ullâh, ***'Iqd al-jîd fî ah'kâm al-ijtihâd wa'l-taqlîd***, trad. anglaise par Da'ûd Rabbar *in Muslim World,* 1955.

87. Snouck Hurgronje (Christiaan), ***Le droit musulman***, Batavia, 1896, trad. Franç. Van Gennep, in *Revue de l'Histoire des religions,* t. XXXVII, Paris, 1898.

88. Tabari, ***Kitâb ikhtilâf al-fuqahâ'***, Le Caire, 1902, préface par F. Kern; éd. Schacht, Le Caire, 1933.

89. Taha (Mahmoud Mohamed), ***Fowards an Islamic Reformation***, Syracuse University Press, USA, 1990.

90. ________, ***Fowards an Islamic Reformation***, Syracuse University Press, USA, 1990.

91. ________, ***The second Message of Islam***, translated with an Introduction by Abdullahi Ahmed An-Na'im, Syracuse University Press, USA, 1987.

92. ***The Hédaya, a Guide, or commentary on the musulman Laws***, trad. Charles Hamilton, London, 1870, 3e éd.

٩٣ - ابن إسحاق (محمّد بن إسحاق بن يسار)، **سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)**، تحقيق: سهيل زكّار، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م، جزءان.

٩٤ - ابن المقفّع (أبو محمّد، عبد الله روزبه بن داذويه)، «رسالة في الصحابة»، في: **آثار ابن المقفّع**، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٩م.

٩٥ - ابن تومرت (محمّد بن عبد الله بن وجليد بن يامصال)، **أعزّ ما يُطلب**، تحقيق: عمّار طالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٧م.

٩٦ - ابن تيمية (تقيّ الدين، أبو العبّاس، أحمد بن عبد الحليم)، «معارج الوصول إلى معرفة أنّ أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول»، في: **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمٰن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبويّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٩٩٥م، ١٩/١٦٥.

٩٧ - ابن حزم (أبو محمّد، عليّ بن أحمد بن سعيد الأندلسي)، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، ١٣٤٥هـ.

٩٨ - ابن حزم (أبو محمّد، عليّ بن أحمد بن سعيد الأندلسي)، **الأخلاق والسير في مداواة النفوس**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩م.

٩٩ - ابن خلدون (أبو زيد، وليّ الدين، عبد الرحمٰن بن محمّد)، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، ٨ أجزاء.

١٠٠ - ابن عاصم (أبو بكر، محمّد بن محمّد القيسي الغرناطي)، **تحفة الحكّام في نكت العقود والأحكام** (تحفة ابن عاصم)، تحقيق: محمّد عبد السلام محمّد، ط١، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ٢٠١١م.

١٠١ - ابن قتيبة الدينوري (أبو محمّد عبد الله بن مسلم)، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمّد الأصفر، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩م.

١٠٢ - إقبال (محمّد)، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمّد يوسف عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م.

١٠٣ - أمين (حسين أحمد)، **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٠٤ - أومليل (عليّ)، **الإصلاحيّة العربيّة والدولة الوطنيّة**، دار التنوير، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

١٠٥ - ــــــــ، **في شرعيّة الاختلاف**، المجلس القومي للثقافة العربيّة، الرباط، ١٩٩١م.

١٠٦ - البخاريّ (أبو عبد الله، محمّد بن إسماعيل)، **الجامع الصّحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٣، دار ابن كثير للنّشر، بيروت ١٩٨٧م، ٦ أجزاء.

١٠٧ - الجويني (أبو المعالي، ركن الدين، عبد الملك بن عبد الله الملقّب بإمام الحرمين)، **الورقات**، تحقيق: عبد اللطيف محمّد العبد، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٠٨ - خليل (ضياء الدين، خليل بن إسحاق بن موسى المالكي)، **مختصر العلامة خليل**، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٠٩ - زكريّا (فؤاد)، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، ط٢، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٧م.

١١٠ ـ زيد بن عليّ (أبو الحسين، زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب)، **مجموع الفقه**، رواية: عمرو بن خالد الواسطي، اعتنى بإخراجه: أوجينيو غريفيني، ميلانو، ١٩١٩م.
١١١ ـ السرهندي (أحمد)، **المكتوبات الربانيّة**، لكنو، ١٨٧٧م.
١١٢ ـ الشافعي (أبو عبد الله، محمّد بن إدريس بن العبّاس)، **الرسالة**، القاهرة، ١٨٩٤م.
١١٣ ـ شاه وليّ الله، **المصفّى**، لاهور، بإشراف: حجّة الله البالغة، كراتشي، ١٩٥٣م.
١١٤ ـ شحاتة (شفيق)، «النظريّة العامّة للالتزامات في الشريعة الإسلاميّة»، **مجلّة الرسالة**، القاهرة، أكتوبر ١٩٣٦م.
١١٥ ـ الشيرازي (أبو إسحاق، إبراهيم بن عليّ الفيروزآبادي)، **كتاب التنبيه في الفقه الشافعي**، تحقيق: مركز الخدمات والأبحاث الثقافيّة، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.
١١٦ ـ الطبري (أبو جعفر، محمّد بن جرير)، **اختلاف الفقهاء**، تصحيح: فريدريك كرن، دار الكتب العلميّة، القاهرة، ١٩٠٢م.
١١٧ ـ طه (محمود محمّد)، **الرسالة الثانية من الإسلام**، أمّ درمان، ١٩٧١م.
١١٨ ـ عبد الرازق (عليّ)، **الإجماع في الشريعة الإسلاميّة**، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٤٧م.
١١٩ ـ ــــــــــ، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط٣، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٢٥م.
١٢٠ ـ ــــــــــ، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عيّاد، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٧م.
١٢١ ـ عبده (محمّد)، **رسالة التوحيد**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥م.
١٢٢ ـ العشماوي (محمّد سعيد)، **الإسلام السياسي**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.
١٢٣ ـ عليش (محمّد بن أحمد بن محمّد)، مِنح الجليل، **شرح على مختصر العلامة خليل**، مع تعليقات من تسهيل مِنَح الجليل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤م [٩ مجلّدات].
١٢٤ ـ الغزالي (أبو حامد، محمّد بن محمّد)، **إحياء علوم الدين**، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٢٥ - فوزي (إبراهيم)، **تدوين السُّنَّة**، دار رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.

١٢٦ - القدوري (أبو الحسين، أحمد بن محمّد)، **مختصر القدوري في الفقه الحنفي**، تحقيق: كامل محمّد عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٧م.

١٢٧ - القرضاوي (يوسف)، **الحلال والحرام في الإسلام**، ط٢٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٢٨ - القرطبي (أبو عبد الله، شمس الدين، محمّد بن أحمد بن أبي بكر)، **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٦٤م (٢٠ جزءًا).

١٢٩ - القيرواني (أبو محمّد، عبد الله بن أبي زيد)، **رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٣٠ - مالك (أبو عبد الله، مالك بن أنس الأصبحيّ)، **الموطّأ**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ، القاهرة، د.ت، جزءان.

١٣١ - المالكي (خليل بن إسحاق الجندي)، **مختصر العلامة خليل في الفقه المالكي**، تحقيق: أحمد نصر، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١م.

١٣٢ - المحاسبي (أبو عبد الله، الحارث بن أسد)، **الوصايا أو النصائح الدينيّة والنفحات القدسيّة لنفع جميع البريّة**، تحقيق وتعليق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٦م.

١٣٣ - مسكويه (أبو عليّ، أحمد بن محمّد بن يعقوب)، **تهذيب الأخلاق**، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، دار الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠١١م.

١٣٤ - النووي (محيي الدين، يحيى بن شرف)، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير**، تحقيق: محمّد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس الأقوام والشعوب

فهرس المصطلحات العامة والفقهية


مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com
Certified System
ISO 9001

روح الشريعة الإسلاميّة

إنّ الغرض من هذا الكتاب ليس كتابة «دليل» أو «رسالة» حول الشريعة الإسلاميّة، بل النفاذ إلى جوهرها من خلال رسم خطاطات (وجوديّة، تاريخيّة، منهجيّة، ظاهراتيّة، أخلاقيّة) تُمكّن من الإحاطة بهندستها، وأنماط اشتغالها وطرق استدلالها. وهو ينتقل من بيان أُسُس الشريعة الإسلاميّة إلى دراسة المسائل المتعلّقة بتطبيقها في العالم الإسلامي المعاصر ومخاطر الاستشراق القانوني عليها في سياق محاولات تغريبها، وصولًا إلى تحليل أزمة الضمير الإسلامي الناتجة عن إلغائها وتداعيات جميع ذلك (حركات الإسلام السياسي، الجهاد القتالي، الحركات النسويّة، العلمانيّة...).



مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

السعر:
10 دولارات أمريكية
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-470-014-3



INFO@NOHOUDH-CENTER.COM | WWW.NOHOUDH-CENTER.COM